

معلوم (١٦) ص ١٦٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيد النبيين
والآله الطاهرين
وبعد



كنت في الخجف وذهبت الى الكاظمية لزيارة من قد الامامين الهاميين فقدمت
الى الشياخ المحضر العلم الكباري المحمد الثب السند اية الله السيد حسن الصدر دام ظله
شيخ مشايخ اهل العلم في الحديث والذي ليه المرجع والمآل في انما الائم المعصومين
فقلنا في العطف واللفظ وشملي بالغاية والرعاية وفيما ادر هناك من الحديث ان قال لي في
اشياء خطابه الشريف ان جدك العلامة الهام قد الف عماد الاسلام في خمسة مجلدات فنيها
صنفا من اصول العقائد ما تشهيه بالانفس وتلد الاعيين وهو كتاب كبير لم يعمل مثله في
غابر الزمان وسالف الاوان ولكنه لاجل سعته وكبر حجمه يقصر عن استقصائه جميع من الانام
ولا يحيط باطل فالا واحد من الناس فباوانك في ما تستقبل من عمرك فعمدا الى هذا
الكتاب وتصفح قبله نظرك وجهه عنايتك فتستخلص منه كتابا يعادل مجلدا واحدا من
مجلدات منظويا على خلاصة ما في طياته من الاصول الخمسة والغايات الدينية تكون من تحت العلم
هذه متحسنة واسديت الى الرواد فعمد جزيلة فان الامامية الى هذا العصر ليس لهم كتاب
في الكلام يتوسط بين البسط والاختصار على حد كتاب شرح المقاصد وشرح المواقيت
وانما كتبه على الغالب بين صغير كشرح الباب المحادي عشر وكبار كعماد الاسلام فقلت
نعم وبالميت وعسى ولعل وربما يساعدا النوفيق فياتي العمل وهكذا انقضى الحديث والفقه
الجميع ورجعت الى داري خاطرا ببالي هذا الامر عاقدا عزمي على اتمامه في بقية العمل الى ان
مضت سنون ونسنت اعوام وانا قويم النية وثيق العزم على العهد الذي فارقت عليه
له المجد الموقر اية الله السيد الخاوري النصارى ابا دى طاب ثراه ولد سنة ١٢٣٥ هـ وتوفي سنة ١٣٣٥ هـ

ص ٢
ذلك العهد وهذا اليوم قد ان أنه وحان حينه والله المسئول ان ينصر عبده ويصير
رشته ويحبب حبه ويخرج كده ان خير مسئول ومستعان -

المقصد الاول

في التوحيد

وفيه مقدمة وفصول (المقدمة الاولى)

جاء في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق بالاسناد عن عبد العظيم بن عبد الله الحنفى قال
دخلت على سيدى على بن محمد النقى العسكري عليه السلام فقلت لى ابن رسول الله اتى
اسميدان اعرض عليك دنى فان كان مرضيا ثبتت عليه حتى اتى الله عز وجل فقال هاتما يا
ابا القاسم فقلت اتى اقول ان الله تبارك وتعالى واحد ليس كشيء خارج من الخلق
حد الا بجمال وحد التشبيه وهو انه لا يبين مجسم ولا صورة ولا عرض ولا جهر بل هو مجسم لا حسا
مصنوع لا صورة وخالق الاعراض والجواهر وبكل شىء وما لكه وجاعله ومحدثه وهكذا
ساق الكلام في الذوق والامانة والمعاد وشئون الاخرة فقال عليه السلام هذا والله دين الله
أذى ارضاه لعباده فاشت عليه ثباتك الله بالقول لتثبت في الحقيقة الدنيا والاخرة وهذا
الحديث الشريف مشتمل على جل عقائد الامامية فلا بأس ببسط الكلام في شرح هذا الحديث تحقيقا
للقام فقول (الدين) وضع الحق لادى الباب يتناول الاصول والفروع وهو الشريعة بالاسم والشرع
والشريعة بمعنى واحد قال في مجمع البحرين الشريعة ما شرع الله لعباده وافترضه عليهم ولما كان الدين
نظرا الى مصاديقه سبحانه خلات الاراء حقا وباطلا فنقل السيد عبد العظيم الى العرض والتبج
الله اوقع الاختلاف فيه بين العلماء من وجوه اهمها بالنظر الى الوجهة الكلامية للخلاف في
ان اسم وصفة ولا يقبل نقل الاحتجاج من بيان الفرق بينهما والمناظر فيهما فنقول ان الاسماء على
ما احتكى عن السيد الشريف والفاضل لفتنا ان على اربعة اقسام الاول ما كان موضوعا للذات
مبهمته باعتبار معنى يقوم بها حتى تتركب مدلول منها وهو الصفة المبحث كالمعبر والثنائى ما وضع
لذات معينة بالامانة فمفهوم معنى وهو الاسم الغير المشبه بالصفة كالرحيل والثالث ما وضع لهما



1998

بملاحظة معنى مع كون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع لم يعتبر في التسمية على نحو الحثية التعليلية
 كما لا حرج إذ جعل علم الوجود فيه محققا وأزاع ما وضع لها بملاحظة معنى داخل في الموضوع له على
 نحو الحثية التقيدية كاسماء الزمان والمكان والآلهة وكالامام المقيم به والكتاب المبني المكتوب
 وهذا ان القسمين من الاسماء لكهما وعلى الاخص الثاني منها اشتبهان بالصفة ويستدل على ان
 المقصود بهما الذات او تعينها بان لا قول لا يوجد وصف به والثاني بالعكس واذا تقر
 ذلك فاعلم ان من القائلين بكونه اسما من خصص دعواه بالعلمية وقال بان علم غير مشتق
 واستدل عليه بان لا يوصف ولا يوصف به وفيه انه لا يقتضي العلمية بل يكفيها الاسمية
 والوصفية الغالبة وثانيا بان لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا
 الرحمن وفيه انه لا يلزم من عدم كونه وذهب كونه علما وكفى في التوحيد اختصا اصل طلاقه
 بذات الواجب الخالق للسموات والارض عند المسلمين والكفار قبل البعثة وبعدها بخلاف
 الرحمن لوجوده عن الالهات عندنا وثالثا بان لا بد للواجب من اسم يجري عليه صفاته وليس ذلك
 سواء وفيه انه يكفي لذلك الوصفية الغالبة الثابتة له على نحو الاختصاص كالنجم والثرى
 وذهب بعضهم الى انه علم مشتق ولعله مذهب النجاشي ان اسم غلب في ذات الواجب كما قال في الآله
 وقال البعض بان وصف غلب حتى صار كالعلم لانه لو لم يكن على شيء ذاتا لم يوصف لما افاد ظاهر قوله
 هو الله في السموات بمعنى مبيحها كما لا يصح هو من يد في الدار فيه ان المعنى كما هو معتبر مع الذات
 في الوصف كذلك يكون معتبرا على نحو التعليل والتقيد في القسمين الاخيرين من الاسم وكما
 يوضح ذلك المعنى عند كون الاسم علما لما كان ذلك المعنى فيه كذلك يوضح في الوصف القاب
 فلو جاز لعلق الجار بكلمة الله على تقدير كونه وصفا فالجار ليجاز لعلقه به مع كونه اسما معتبرا
 فيه معنى الالهية بلافراق فتبين من ذلك عدم ثبوت العلمية ودوران الامر بين كونه وصفا
 غالبا واسما كذا فيستفاد منه معنى الالهية على كلا التقديرين (واحد) بحقيقة الوحدة وهي
 لا يمكن تحديدها في تعريفها لانها بديهية التصور واما التعريف اللفظي فحسب منه بانها
 ما كان مبدء الكثرة واعلم انه يظهر من بعض الاحاديث وكلام جماعة من العلماء ان الوحدة على
 قسمين عددية وغيرها والله سبحانه لا يوصف بالوصف العددية والصدق في التوحيد

صريح عن شريح بن هانئ قال: ان اعلم بما قام يوم الحجل فقال: يا امير المؤمنين اقول ان الله واحد^١
 قال: ان القول في ان الله عز وجل واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوز ان على الله عز وجل
 وجهان يثبتان فيه فاما الذات لا يجوز ان عليه فقولك لقائل واحد يقصد به بالاعداد
 فهذا املا لا يجوز عليه لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما ترى انه كفر من قال ثالث
 ثلثه وقولك لقائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا املا لا يجوز عليه لانه
 تشبيه وجعل سببا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقولك لقائل نزع وجعل
 واحد ليس له في الاشياء شبيه كذلك ربنا وقولك لقائل نزع وجعل حدى المعنى يعنى به
 انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذا لك ربنا عز وجل هذا اول ما كنت في الصحيفة
 السجادية "ولك يا الهى وحدانية العدد" وتحرير المقام ان قولنا "الله واحد" يحتمل معاني
 كثيرة بعضها صحيح وبعضها يجب الاذعان به وبعضها يمتنع فالاول بمعنى ان مفهوم صفات
 العزى ان لم يتكرر فيما صدق عليه وبهذا المعنى فكل شئ واحد حتى المفوض المتكرر اى
 التى تعرض لنفسها امثلا لكلى والشئ والجنس وامثال ذلك فانه يقال لكلى كل واحد مثلاً
 فان الكلية لم تتكرر في محلها وهو الكللى بمعنى ان تقوم بكلية ان بل التكرار فيه باعتبار
 ان احدهما داخل في حقيقة المحل والاخر قائم به وحيث كان هذا المعنى من الوحدة مطراً
 في كل الاشياء لم يتعرض لاصير المؤمنين الثاني انه واحد من الامور المعاني فيراد انه واحد
 من الاشياء او الموجودات مثلاً وهذا الاول في السعة والاطراد وعدم تعرض الامم له
 الثالث ان الله تعالى واحد بمعنى معنى الالهية المستفاد من اسمه لم يتكرر في الواقع اى
 لم يوجد له فرع غيره وهذا المعنى واجب يلزم الاذعان به وهو المراد ظاهر من المعنى الثالث
 في حديث امير المؤمنين واليحيى به التوحيد في وجوب الوجود وصانعية العالم وان لم يكن
 مستفاداً من "الله واحد" الا بمعنى المقام والمنصوص فيه ادحوا فيه التوحيد في الوجود بمعنى انه
 لا موجود الا الله وكل ما هو موجود هو تعالى لا غيره وهذا كفر بالحقيقة جاء ابطاله بكلامه
 عليه في الشهاب الثاقب (١) الرابع انه واحد بحسب الاجزاء الذهبية والخاسر حبيته بمعنى
 ان لا كثرة فيه ولا انقسام في الخارج ولا في الذهن لا بحسب لذات ولا الصفات وهو

المعنى الرابع في كلام الوصفي يجب الايمان به الخامس انه فرح من افراد الجنس والنوع وهو مستغنى
 في حقه سبحانه للزوم التركيب لذهني لما في التوحيد بالمعنى الرابع الذي قلنا انه يجب
 الاذعان به وهذا المعنى هو الثاني من المعنيين في كلامه الذين يجب نفهما عنه سبحانه ^{تسب}السلامة
 انه واحد على حد الالهة والواجبين او الصانعين للعالم ونحو ذلك من المعاني المختصة به
 تعالى وهو لا يتصور الا اذا كان له ثبات في هذه المعاني فهو ينافي التوحيد بالمعنى الثالث ^{الذي}الذي
 اقرره له وهو المعنى الاول لذي تفاه اما المعاني الغير المختصة به كالوجود والشيء فقد
 تقدم في المعنى الثاني من معاني التوحيد جوانب اطلاقه عليه نحو من الاعتبار فيقال انه
 احد الموجودات او الاشياء ولكن ليس كذلك سؤله وبهذا الاعتبار بما تدخل ذاته
 المقدسة في سلسلة التعداد ايضا فيقال ان اول الاشياء او الموجودات هو الله سبحانه
 والثاني هو القلم والعقل ونحو ذلك فنقول سيدنا عبد العظيم بانه واحد يرجع الى احد
 المعاني الثابتة له المختصة به سبحانه وقول مير المومنين بانه ليس واحد من باب الاعمال
 يريد به عدم الدخول في الاعداد بحسب المعاني المختصة به كالوجوب القديم وقول الامام في الحقيقة يريد به ^{الوجود}الوجود
 مع ملاحظة المعاني العامة الشاملة له سواء الثابتة له على حد الكمال فنقله لك وحدانية العز يريد به
 كمال الوحدانية العذرية وهو مختص بربنا فان غيره ان كان احد من جهة فهو متكرر من جهة اخرى قلنا كونه
 الوجوب والامكان (ليس كمثله شيء) ذكره بعد قوله "واحد" على بعض معاني التوحيد كيد
 فان المثل من المثل هو من يشارك سبحانه في النوعية او النسبية او خص صفاته
 كالاوهية والوجوب والخالقية وهو لا يزم كونه واحدا على بعض معانيه وعلى بعض معانيه
 تاسيس كما لا يخفى (خارج من الحدين حد الابطال وحد التشبيه) حد الابطال هو نفى الصفات
 والا تارة على حد ينتهي الى نفى الكمالات وحد التشبيه هو اثباتها على حد ينتهي الى اشتراكه
 مع سائر الاشياء في حقيقة الصفات دعوا من الكمالات (وهو) اي كونه خاسرا عن الحدين
 رانه ليس بمشبه قيل هو كل شخص مدرك وعن كتاب الخليل انه البدن وعضاؤه من الناس
 والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق وعن ابى زيد انه الجسد هذا لغة واما في الاصطلاح
 فالجسم عند الاشاعرة الجوهري لقابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجوهرين الفردين وعند

المعتزلة ماله طول وعرض وعمق وعند فلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلاثة وان لم يقبل الانقسام بالفعل (ولا صوره) وهي لشكل على ما نص عليه القاموس وفي الاصطلاح
ما يكون به الشيء بالفعل كالصورة الجمعية والنوعية (ولا عرض) وهو المكان الموجود في الموضوع
(ولا جوهر) وهو المكان الموجود في الموضوع والتحقيق ان الجوهر يقال بالاشتراك على ما الاول
حقيقة الشيء ذاته والثاني الموجود الغني عن المحل والثالث الشيء الذي اذا وجد في الاعيان
كان في موضوع والتابع القابل للصفة والخامس ما يكون من الصفات المتعاقبة وهو
بالمعنيين الاولين صادق على الله سبحانه فانه الحقيقة الغنية في الوجود عن المحل دون
المعانى الاخر اذ وجوده نفس حقيقته لا غيرها وليس له صفة تزيد على ذاته حتى يكون قابلا
لها او لما تقارب منها ولكن لما كانت اسماء الله توقيفية لم يصح اطلاق لفظ الجوهر عليه سبحانه
بالمعنيين الاولين ايضا لعدم ورد الشرح به بل هو مجسم الاجسام وصورها لصورة رب
كل شيء وما لك وجاعل ومحدث ليس عرفنا بظاهر حقيقة الجعل البسيط كما يدل عليه قوله تعالى
جعل الظلمات والنور وهو المذهب المنصور وقد ترك ذكر العلة التي هي اصل من اصول الله
لأنها من شئون الترتيبية اللائقة بالحكمة التي انبثقت بقوله رب كل شيء وما لك .

المقدمة الثانية

في معنى معرفة الله سبحانه

اعلم ان المعرفة قد يراد بها العلم بالجزئيات المدركة بالحس لظاهر وهو متبوع في حقه
سبحانه لتعالیه عن الادراك بالحواس وانما يصح اسنادها اليه بمعنى مطلق معرفة الجزئى و
ان كان بسبب اخارجا عن الحواس وبمعنى الادراك المسبوق بالعدم او العلم المسبوق بشئ
فمثل لعدم بينهما على ما قيل من ان خلق الارواح قبل الابدان كما في الحديث وهي كانت مطلعة
على بعض الاشراقات الشهودية صفرقة لمبدعها بالربوبية كما قال سبحانه الست بربكم
قالوا بلى لكها لانها بالابدان وانما هي بالمادية ذهلت عن صلاها فاذا تخلصت بالرياضة
من غفلتها الغرور تجدد عهدها القديم وحصل لها الادراك حرة ثانية وهي التي يقال لها المعرفة

والمراد منها ليس هو ادراكه سبحانه بالكنه فانه محال بل الاطلاع على لغوته وصفاته الجلالية
والجلالية بقدر الطاقة البشرية ويدل على كونها علما ما في البحار من جامع الاخبار سئل النبي
ما داس لعلم قال معرفة الله حتى معرفته -

(المقدمة الثالثة)

ليس معرفته سبحانه بديهية بكل معنى الكلمة ضرورة توقفت العلم بكونه واجبا لوجوده
قدما حكما عليها قدرا غير مرئي خارجا عن الزمان والمكان ونحو ذلك على انظار حقيقة
ولا ينافي ذلك عدم الحاجة الى نظر لمن حصل له القوة الربانية فان النظر ما يحتاج ^{لنظر}
الى النظر العامة الانضمام المتوسطة لا مطلقا اما كونها بديهية في الجملة بمعنى ان الايمان بثبوت
ذات الواجب بديهى لا يحتاج الى نظر وان كانت حاجته اليه في تحقيق شؤنه وصفاته
فربما ينشأ اثباته من بعض الايات والاخبار ولكن التحقيق خلافه وان المعرفة بماها امر يحتاج
الى النظر وتقر الفرق بين قولنا الاربع نروج والناظر والسماء فوقنا وبين قولنا مصداق
واجبا لوجوده بحسب التصور موجود في الخارج ويدل عليه بعد ذلك استدلال الله سبحانه
والنبي والائمة عليهم السلام على وجوده تعالى وصفاته الثبوتية وكيفيات من القرآن
قوله سبحانه في سورة الذاريات وفي الارض ايات للوقنين وفي انفسكم ايات لتبصرون
وفي الجاثية ان في السموات والارض ايات للمؤمنين وفي خلقكم وما يبث من دابة ايات
لقوم يوقنون وما انزل الله من السماء من رزق فأجسب به الارض بعد موتها ونضرب الريح
ايات لقوم يعقلون وفي سورة السجدة (سزجهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق) ولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وامثال ذلك كثيرة في القرآن
ومن الحديث ما روي في الاحتجاج عن هشام بن الحكم سأل زنديق ابا عبد الله عليه السلام
عن الدليل على صانع العالم قال وجود الانبياء لئن دلت على ان صانعها صنعهما الا ترى
انك اذا نظرت الى نساء مشيد صيني علمت ان له بابا وان كنت لم تر البابي ولم تشاهد
وفي التوحيد باسنادة قال سئل ابو عبد الله ع من عرف ربك قال انصف الغرام ونطق الهمم

عنتم ففسرتم عزمي وهمت ففهمتم هي وفيه عن هشام قال لصاقي لابي شاكر الديباني حين
سأل عن الدليل على الصانع وجدت نفسي لا تخافون احد على جهتين اما ان اكون صنعتها انا فافهموا
من احد معنيين امان اكون صنعتها و كانت موجودة او صنعتها و كانت معدومة فان كنت
صنعتها و كانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعها وان كانت معدومة فانك تعلم
ان المعدوم لا يحدث شيئا فقد ثبت المعنى الثالث ان لي صانعا وهو الله رب العالمين
وفي الاحتجاج سئل ميرالمؤمنين من اثبات الصانع فقال البعق قد دل على البعير والرتة
تدل على الحمير وانا انا اقدم تدل على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة ومرتسلي بهذه
الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وامثال هذا لا تخصي ولا يخفى ان الاستدلال
لا يحسن على لبدعيات الزوم التحصيل للحاصل ويدل عليه ايضا قول الصادق في حديث
المفضل فاكيا مفضل فيما اعطى الانسان علمه وما منع فانه اعطى علم جميع ما فيه صلاح
دينه ودنياه فمما فيه صلاح دينه معرفة الخالق تبارك وتعالى بالذلائل والشواهد
القائمة في الخلق الكبر وقول الرضاء في بعض الخطب كما في التوحيد والعيون ولصنع الله
يستدل عليه وبالعقول لتقدم معرفته وبالفطرة تثبت حجته وقول امير المؤمنين
في بعض خطبه دليله اياته ووجوده اثباته ومعرفة توحيدة (الى ان قال) هو الدال بالدليل
عليه والموحي بالمعرفة اليه اه وفي موضع اخر الدال على قدمه سبحانه وخلقه ووجوده خلقه
على وجوده اه وفي اخر الذي بطن خفيات الامور ودلت عليه اعلام الظهور وهو ذلك
كثير ايضا وما يتبينه جليا ما ياتي من ان معرفته الله سبحانه واجبة والعباد مكلفون بما فكلوا
ان كان من النظري المحتاج الى المقدامات لما حسن لعلق التكليف به فان الضروريات تفصل الاضطرار
ولا يقصرون فيها التكليف والامتنال وقد وافقنا على كون معرفته سبحانه نظرية شيئا مفيد في
كتاب المقالات وقال انه مذهب كثير من الامامية والبغداديين من المعتزلة وكذا الشيعة
الصدوق في كتاب التوحيد وكتاب كمال الدين واتمام النعمة وغيرهما من اجللة المتكلمين واساطين
الحكماء الاكهيين من الاولين والآخرين كثر الله امثالهم في الغابر ورزقنا الاتقاء بانهم في
الدنيا والدين رضوان الله عليهم اجمعين -

وقد استدل من ذهب الى بدهنة المعرفة بوجوده (الاول) قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وفيه انما ندل على ان معرفته تعالى بصفته خالق السموات والارض كانت حاصله لهم من قبل السمع اما كونه بطريق النظر والبدهنة فلا (الثاني) قوله تعالى بل الله يبين عليكم ان هذا لكم لايمان ان كنتم صادقين وفيه ان ذلك باقائمه الى ابراهيم على العقائد الحقة وهو المتعين بالنظر الى انه لم يقل احد ببدهنة جميع العقائد ما وراء المعرفة (الثالث) ما روى عن الحديث عن البرنطلي قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام في المعرفة صنع قال لا قلت لهم عليها ثواب قال يتطول عليهم بالثواب كما يتطول عليهم بالمعرفة وفيه ان المعرفة لما كانت عبارة عن التصديق والاذا كان بوجوده سبحانه وصفاته الكمالية والتصديقي من الكيفيات النفسانية التي ليس لعبد خالقها وانما عليه تهذيب المقدمات والاسباب الموجبة لها على التوليد فيصح ان يقال ان نفس المعرفة ليس للعبد فيها صنع وان كان مكلفا بها من حيث ترتيب المقدمات وتجهيل الاسباب فالمقدور للعبد الذي يكون بيده انما هو ترتيب المقدمات لا غير واما حصول برد اليقين وطمانينة النفس والسكون فلما بين الالهي خلق الله سبحانه اياها كما لا يخفى، ومثله ما عن صفوان قال قلت للعبد الصالح الجاهل في الناس استطاعته يتعاطون بها المعرفة قال لا انما هو يتناول من الله قلت اخبرهم على المعرفة ثواب اذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي امر به فضعافه قال انما هو يتناول من الله عليهم وتطول عليهم بالثواب - (الرابع) ما روى مسند عن ابي عبد الله قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة وفيه ان مقابلته المعرفة بالجهل مع ذكر الصفات النفسية الاخر دليل على ان المراد من المعرفة هنا مطلق العلم بالحقائق لا حصول معرفة الله سبحانه بل بما يكون قرينة على ارادة هذا المعنى في مثل الحديث المتقدم ايضا فاودل على بدهنة المعرفة لدل على بدهنة جميع العلوم الحقيقية فهو باطل قطعاً فلا بد من ان يكون المراد هو ما ذكرنا من كون هذه الصفات بانفسها خارجة عن صنع الانسان وانما الذي اليه هو تهئية المقدمات لا غير (الخامس) ما روى عن عبد الرزيم القصير قال

ص ١
 كتبت على يدي عبد الملك بن اعين فساأنا عن المعرفة والمحجوجاتها مخلوقان فكتب عليه
 السلام سألت عن المعرفة ما هي فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل في
 القلب مخلوقة والمحجوج صنع الله في القلب مخلوق ولين للعباد فيهم من صنع الله وفيهم الاختيار
 في الاكتساب فيهم وهم الايمان اخناس المعرفة فكانوا بذلك صومنين عارفين وبشهورهم
 الكفر اخناس المحجوج فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضالين لا وذلك بتوفيق الله لهم و
 خلقهم من خلق الله في الاختيار والاكساب عاقبهم الله وانما لهم السبر وفيه انه صريح فيما قلناه
 ان المقدور الشخصي هو الاكتساب الخارج من صنع نفسه للمعرفة (السادس) ما روى عن ابي بصير
 عن ابي جعفر قال قال ان لا علم ان هذا الحب الذي تحبوا ليس بشيء صدقتموه ولكن الله
 صنع وفيه انه غير محتمل النفع والمحبة كيفية نفسانية لا ريب انما ليست بصنع العبد
 كما لا يخفى (السابع) ما روى عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس على الناس ان يعلموا
 حتى يكون الله هو المعلم فاذا علمهم فعلهم ان يعملوا ونهت عن اخرى يعلموا وفيه انه
 متعلق بالاحكام الشرعية ولا شك ان العقول لا تستقل باذنها من غير تعليم الهى لانها
 ما روى عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال فطر الله الناس على الفطرة فاعلم ان الفطرة
 هو كون الناس منطويين على خلاف الدلائل لدلالة عليه لكونها ما تله للعيان لكل انسان ان
 الحق مضطرب الى علمه من غير نظر صلا ويبدل على ذلك ما خرج من ان فطر الله هو
 الاقرار بالتوحيد ونسب النبي محمد وولاية اصحاب المؤمنين على ولا ريب ان هذه المعارف كلها
 ليست من البدعيات (الثامن) ما روى عن زرارة عن ابي عبد الله في قوله سبحانه واتخذ
 ربك من بنى ادم من طهورهم ذرئتهم واشهدهم على انفسهم قال كان ذلك معانية الله
 فاناسهم المعانية وانبت الاقرار في صدد ورواهم ولا ذلك ما عرف احد خالقهم ولا ربه
 وهو قول الله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وقية انه سر الهى لا علاقة له بالاسباب
 الظاهرة ولا يريد ان يكون الاشهاد في عالم الارواح دخول في حصول التوفيق للعباد التحصيل
 المقدمات والنظر في الله سبحانه والحق بعد عدم نفوس هذه الادلة جميعها هو ما تقدم
 من ان معرفة الله سبحانه هو معرفة بالنظر اعمال الفكر وانها امر سار الستار لا بد ان يرفع

الحجاب ويكشف الغطاء حتى يتجلى للعين ويظهر للنظر البصير ولكن خفاءه ليس من جهة نقص
 الأدلة واختفائها بالاهتمام بل لكثرة الأدلة وسعة احاطتها بالكيان احتجيت بجملة دلالتها
 عن الاهتمام فكان خفاءه سبحانه على ما ذكره بعض المحققين لأجل شدة ظهوره واشيئاً فاما
 298
 بعض فباطم من شواهدك واثباتك والكثرة سبحانه لما هو يترك في الوجود مدرك محسوس
 ومعقول وحاضر غائب الا وهو شاهد ومعترف لا يحيط بظهوره فانتهت العقول دهشت
 عن ادراكه فصارت ظهوره بسبب خفاءه ولا تعجب من اختفائه بسبب ان ظهوره في الاشياء
 اذا كانت دون النقيض دركته التفرقة على لقرب ومثاله نور الشمس المشرق على الارض فانا
 نعلم ان عرض من الاعراض يحدث في الارض ويذول عند مغيب الشمس فلا كانت الشمس
 دائماً الا شروق لكننا نطق ان لاهية في الاجسام الا الوانها هي للسواد والبياض ونحو
 ذلك اذ لا نشاهد عند ذلك في الاشياء الا السواد والبياض ونحوه واما الضوء فلا ندركه
 وحدك ولكن لما غابت الشمس اظلمت المواضع ادركنا مكان الضوء هناك فعملنا ان
 الاجسام كانت قد استضاءت بضوءه فصار وجود النور بعد عدمه وكذا ذلك
 لم نطلع عليه الا بعشر يد مع ان النور اظهر المحسوسات اذ به يدرك سائر المحسوسات فما هو
 ظاهر في نفسه مظهر لغيره كيف حصل فيه المحيطة والدهشة في وجوده بسبب ظهوره
 وعلى هذا فالرب سبحانه وهو الموجود المطابق وبه ظهرت الاشياء في الوجود لو كان يجري عليه
 حال بعد حال ويحدث فيه الزوال والانتقال لكننا الى المعرفته بقرب لظهوره لتفرقة
 بين الحالين حال حضوره ومغيبه ولكن لا زلنا الدائم المتجلى في كل شئ بقدره والظاهر
 من كل موجود بهويته فلا يحرم قد ادرت هذا الظهور خفاءه في ذاته واحتجنا بالحقيقة
 وانضم اليه ان الانسان يانس بما له كل يوم فلا يحس بما هناك من الغربة ولو له في اول
 مرتبة لا يدرك من المحيطة والدهشة مما لا يحيط به لفظه وانما يكون التي تدل على وجوه الباري
 قد ادركها الانسان في اول حوزته حين لم يكن له عقل ولا تمييز وكان مستغرق الهمم
 بشهوته وبعد ذلك حصل له الانس بما ففعل عما فيها من انوار الحكمة والاتقان فهذا امثاله
 مع انهم في الشهوات قد صارت اسبابا لبعث الخلق عن معارف المبدء الحكيم تعالى شأنه

الْبُحْثُ السَّابِعُ الرَّابِعَةُ

فِي وَجُوبِ مَعْرِفَةِ سُبْحَانِهِ

الوجوب في اللغة معناه الزوم وفي الاصطلاح كون الفعل على وجه يستحق فاعله المدح وتاركه الذم ويهذين المعنيين يطبق الوجوب على فعال الله سبحانه وإما في غيره فقد يضاف إلى هذا المعنى استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه وهو المطلوب من الوجوب في مقام إثباته للمعرفة وقد اتفق الكل على وجوب معرفته تعالى واختلفوا في مدركه فمنهم على أنها واجب عقلاني وإن كان السمع قد دل عليه أيضا على نحو التأييد لأن كل ذي لب صحيح إذا راجع نفسه يرى هناك مرافق الخير ومواد الجبلة متوفرة بجميع أحوالها وهي ليست حاصله من قبل نفسه فلا بد أن يكون لها نعم وشكر لمنعم واجب عقلا ولا اقل من حصول الخوف مع تركه ودفع الخوف واجب بداهة وشكر المنعم لا يحصل من غيره معرفته فوجب تحصيل معرفته عقلا وغاية ما يوجب عليه وجوب الأول أن الوجوب يتضمن معنى الثواب والثواب ما أخرج عن الاستقلال العقل بأدراكه وفيه أن المراد من الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم لا حضور ما يستحقه العبد في حارس الآخر وهو هذا المعنى ليس متوقفا على السمع فإن الحكماء الغير المتدينين بالشرعية قالوا بنبوت المعاد الزو حاشا كما صرح به المحقق الطوسي في فوائد العقائد نعم بما يرد في المقام أشكال عويص ظاهرا وهو أن لكل من يحصل له معرفة إما يكون من لم يحصل له المعرفة أصلا والعلم بالثواب أن لم يتوقف على السمع لكن متوقف على المعرفة فما لم يحصل له المعرفة كيف يلزم بوجوب لشكر ودفع الخوف المتبعين من احتمال لعقاب والجواب أن العلم بالثواب بخوف العقاب إنما يحصل بالعلم بأن هناك منعا على الإجمال والذي يترتب على ذلك هو وجوب تحصيل معرفته على نحو التفصيل بصفاته من نعوت الجلال والكمال فلا دور في المقام الثاني أن المعرفة قد وجبت لأداء الشكر الواجب لدفع الخوف مع أن الخوف قائم مع

تفصيل المعرفة ايضا لاحتمال الخطأ وعدم اصابة الواقع والجواب ان الخوف الحاصل **ص ١٣**
 مع ترك المعرفة خوف من سوء الاختيار الموجب للشقاء والخسران والخوف الحاصل لاحتمال
 الخطأ ان كان لاجل التقصير في ترتيب المقدمات فهو كذلك وان الواجب تفصيل
 المعرفة على النحو الصحيح المؤدى الى الهلاك وان كان لاجل القصور فهو محل للعذر
 ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتاها **الثالث** ان وجوب المعرفة
 عقلا ينافي قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبغى رسولاً وقوله تعالى سلاماً مبشراً
 ومنذرياً فلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وفيه ان بعث الرسول عباقرة
 عن تمام الحجة وهي تامته مع ذلك لئلا العقل مع ان المنقضى في الآية هو التعذيب فعلا لا عدم
 الاستحقاق واقعا والآية الثانية انما تدل على انه لو لا ارسال الرسل لكان للعباد
 حجة على الله سبحانه في الجملة وهو مسلم بالنسبة الى الشرعيات خاصة **الرابع** ان الشكر
 مستلزم للخوف لاحتمال ان لا يقع لأفعا والجواب ان الواجب بذل الجهد والقصور
 موجب للعذر **الخامس** ان الشكر لا يتوقف على معرفة على نحو التفصيل بل يكفي له
 معرفة ان هناك منعا على نحو الاحمال فلا تفصيل لمراد الجواب ان الشكر انما يجب على حسب
 شأن المنعم وعظمته جلالة فلا يمكن الا مع معرفته باوصافه ونعمته **السادس** ان
 الدليل المذكور انما يثبت على وجوب مقدمة الواجب وهو ممنوع وفيه انه محل للخطأ
 بمعنى انه هل يترك على ترك المقدمة عقاب ما ورائه ترك ذي المقدمة وعصيان ما وراء
 العصيان بذلك ام لا واما لزوم الاثبات بالمقدمة بمعنى استحقاق العقاب عند تركها ولو بسبب
 ترك ذي المقدمة فهو مما لا شك فيه ولا ريب المراد من وجوب المعرفة في المقام ليس
 هو وجوبها بالاستقلال على نحو تتركب العقاب على تركها بالاستقلال بل الاغم منه وترتب
 على ترك الشكر الحاصل بسببه **والتحقيق** في المقام ان المعرفة كما تقدم سابقا هو
 الاذعان بوجود البارئ سبحانه وصفاته الكمالية وقد اقرر في محله ان الاذعان من
 الصفات النفسانية الحاصلة باسبابها من غير تعاقب قدرة الانسان على ايجادها بالذات
 فلا يمكن تعاقب التكليف بها على نحو الاتصال وانما يمكن تعلقه بالمقدمات الموجبة لحصول

المعرفة على نحو التوليد وهي بان العادة او نحو ذلك فالمراد من وجوب المعرفة حينئذ
هو وجوب مقدّماتها اعني النظر والفكر ولا شك ان الانسان اذا اكمل عقله ورأى نعماته انك
ظاهرة وباطنة فيحصل له على الاقل احتمال ان يكون هناك من يريد الشكر على نعمه ويخرج
هذا الاحتمال فيجب عليه النظر والفكر في امره حتى تحصل له المعرفة به ومع تراك النظر يحكم العقل
بانه يستحق الثواب من منعمه لو كان له منعم في الحقيقة وهو كانه وان لم يتحقق معنى الوجوب الذي
نحوه بعد اثباته لو قد ثبت بهذا ان المعرفة واجبة عقلا ولا يمكن ان تكون واجبة
بمحض السمع لانه يلزم مع ذلك افحام الانبياء فان النبي اذا جاء الى الناس يأمرهم باتباعه
والنصيحة في غير فلا شك انه لا يجب عليهم الاتباع له والتصديق الا اذا حصل لهم المعرفة
برسالته ووجه من ارسله والمعرفة لا تحصل لهم الا بالنظر النظر لا يجب عليهم عقلا ولا
المفروض انه يجب باحوال السبب خاصة فكيف يلزمون حينئذ باتباعه في اوامره والتصديق
به ووجه اخر لو كان وجوب المعرفة بالسمع لزم الدور ولان معرفة الايجاب متوقفة على معرفة
الموجب فلو توقفت معرفة الموجب على الايجاب لزم الدور وربما يورخ على هذا بان غاية
ما يشتهر بهذا السبيل هو انه لا يمكن العلم بوجوب المعرفة الا بعد التصديق بالانبياء
وحصول المعرفة به ومن ارسلهم فما لم يحصل هذا التصديق لم يحصل العلم بوجوب
المعرفة ولكن لا يلزم من عدم العلم بالوجوب عدم الوجوب قعا الا ترى ان الكفار
مكلفون بالايمان اجمعاء مع غفلتهم عن وجوبه وهكذا فان وجوب شيء متوقف على ايجاب
بموجب الامر لا على معرفة الايجاب حتى يتم الدور وفيه ان الكفار لما يعاقبون على ترك
الايمان لقضاء عقابهم بوجوب النظر فخصيص الايمان واما اذا فرضنا انه لم يتم حجة على
وجوب النظر اصلا لما هو المفروض من ان العقل له ريد على وجوب النظر العقل له
يثبت بعد فكيف يتوجه التكليف بالنظر وكيف يعاقب على تركه فثبت ان وجوب
النزاع الايمان ان يكون متوقفا على السمع خاصة ولا بطلان لتكليف وينتقض المفروض من
عجبي الانبياء والارسل ولم يتم البحث على لشاكين والمترابين والمخترفين اصلا وانما
المستند في وجوب النظر هو العقل وهو السبب في توجه التكليف بالبحث والفحص في

صدق النبي ودعوته نعم ان هناك ادلة سمعية قد جاءت ناطقة بوجودها لمعرفة
على قول التاييد والتسجيل لحكم العقل القطعي وهي كثيرة منها قوله تعالى قال نظر وا
ما ذاني السموات فالارض وما تغني الايات والذريع عن قوم لا يؤمنون بناء على ان
الامر للوجودي منها قوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من
شيء فان التهديد تبرك النظر لا يحسن مع عدم وجوده ومهما ما في العيون والاعمال في
حديث الرضا عليه السلام فان قال فلم وجب عليهم الاقرار بالمعرفة بان الله تعالى
استدل اهل علمهما ان لولم يجب عليهم الاقرار بالمعرفة لجاز ان يوهو امد برين اوال شئها
ان لولم يجب عليهم ان ليس فوالان ليس كمثل شئ لجاز عندهم ان يجري عليه ما يجري
على المخلوقين وفي حقيقة الرضا ان اول ما افترض الله على عباده هو وجب في خلقه
معرفة الوحدةانية وفي بعض خطب الرضا اول عبادة الله معرفة في بعض خطب
امير المؤمنين اول الدين معرفة وامثال ذلك كثيرة والقائلين بوجود
المعرفة سمعنا طريقتين الاولى ظواهر الايات والاحاديث النبوية والثانية وهو
المعتمد عندهم الاجماع ونحن لاننا اقتسمهم في ذلك فان وجوب المعرفة والنظر في
وجودها عفا وانما تذكر انحصار الطريقتين في السمع كما تقدم اما القليل للدين والاولاد
وجوب المعرفة مستندهم امور الاول انه لا ينقل عن النبي اذ لا يمتنع والصحة لا اشتغال
بالنظر في معرفة الله فيكون بدعة في الدين والجواب لم ينقل بل معلوم في نص كثيرة بالتواتر
انهم كانوا يبعثون عن دلائل لتوحيد وغيره من اصول الدين وقد تقدم كثير منها
الثاني ما روي عن النبي من الكلام مطلقا ومن النظر الفكا والكلام في الله تعالى
وعن الجدل والمباحث مطلقا مثل ما روي في الثاني عن ابي بصير قال بوجه في كلوا في
خاف الله ولا تكلموا في الله فان الكلام في الله لا يزداد صاحب الاختيار وفي رواية اخرى
تكلموا في كل شيء ولا تكلموا في ذات الله وعن سليمان بن خالد قال بوجه في الله اذ الله
عز وجل يقول وات الى ربك المنقلى فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا وعن ابي عبد الله
الحذاء قال بوجه في اياك والخصومات فانها تورث الشك وتخطط العمل وتخرج صاحبها

وعسى ان يتكلم بالشئ فلا يغير له والجواب انه لما اثبتنا بالدلائل لقاطعة وجوب النظر لمعرفة
وجوب العمل الفعلى على النظر في كنه ذاته سبحانه واما انهم عن الجدال فلا بد ان يفيض الى الضعفاء
القاصرين عن بيان حقيقة الدين لما ثبتت من مجادلة الأئمة المعصومين واصحابهم الرضيين
في اهل الدين وقال سبحانه جادلهم بالتي هي احسن وقال لا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي
احسن وقد ذكر عند الصادق الجدال في الدين ونهى النبي عنه فقال لم فيه عند مطلقا
ولكنه غي عن الجدال بالتي هي غير احسن والجدل طويل مذكور في الاحتجاج ذكر فيه
الامام عليه السلام مجادلة من مجادلات النبي المحسنة وما يدل على ذلك من الاخبار عدة
كثيرة وقد ذهب جماعة من الاخباريين الى الطعن على المتكلمين والمنع عن الكلام بالدلائل العقلية
مستند الى بعض الروايات الناطقة بالمنع عن الكلام وسببه في ذلك اصحاب الفقه والاش
من اهل السنة فانهم يشددون النكير على جماعة المتكلمين حتى ذهب بعضهم الى تكفيرهم
وعن الشافعي لان لا ينبغي لعبد عن كل ما نهى الله عنه ما عدل الشر كخبر له من ان ينطق
في الكلام ورأى بعض المدققين من الشيعة ان الكلام علم غامض لا يدير له حقيقة
الا الله سبحانه فيجيب ان يكون المتكلم بعلم الكلام امام معصوما او من يسمع عن المعصوم
ولكن الذي يقتضيه النظر هو خلاف ذلك كله لما تقدم من وجوب المعرفة عقلا اذا كانت
واجبة كذلك فهي متقدمة في الوجوب على معرفة النبي والامام ومع ذلك لا مانع من
ان تكون مقدمات النظر التي تحصل بها المعرفة عقلية محضة واما اشتراط العصمة فلا
يحصل له لان كل انسان مكلف بما ادى اليه فطعه فيما بينه وبين ربه واحتمال الخطاء
اذا كان عن القصور لا التقصير معه وسر عنه واذا كان الانسان في مقام نفسه في امر
التوحيد والدين والمذنبات لا بد ان يكون مستندا الى الدلائل العقلية فلا بد ان
يكون مستندا اليها في مقام اسناد الجاهلين ورح المعاندين ايضا وهذا الامر شاذ والراجح
واجب فيجوز وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنهي عن كتمان العالم عليه ومقتضى عاد
الكثيرة المتضمنة على الحق على نصرة الدين باقامة السراة والحق بوجوب كون
مقدمات الدلائل مسموعة عن الأئمة عليهم السلام كالمنع عن التكلم في علم الكلام اصلا وعلى الوجه

ولا يخفى على من تتبع الاخبار في سيرة اصحاب الائمة الاخبار انهم كانوا لا يزالون ينافرون في حشاش
الذين بدلا كل مؤلف من المقتضى العقلية من غير استناد الى مع عن الائمة المصنفين كما صرح
به الشيخ المفيد في مجالسه وذكر الكلبيني في الكافي حديث يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله الحسين ^ع
ورح عليه السلام في مناظر قوله وحدث انا يا يونس كنت تحت الكلام ثم دعاؤه للتكلم من
اصحابه كجابر بن ابي عمير ومحمد بن الطائر وهشام بن سالم وقيل لما صر وهشام بن الحكم
وتكلم هو فحضرهم ونأثرت على هشام وقوله لم يشارك من يكلم الناس وقوله وقد بلغ موت
الطائر رحم الله الطائر ولقاءه نصرة وسرور ولقد كان شديد الخصومة عنا اهل البيت
وقول ابي الحسن موسى بن جعفر المحمدي بن حكيم كثر الناس وبينهم الحق الذي انت عليه
وبينهم الضلال الذي هم عليه اوسى غلبة انه غلب من الكلام واهل خربة فمما ابلغ
بعض اصحابه جعلت فدالك نهيتم فلا داعي من الكلام واحمرت لهذا بنو فقال هذا البصر بالحق وافتق
منه وبهذا التعريف وبعد التاويل في اخبار المذيع عن الكلام فانهم قد نهوا عن الكلام طائفة بعينها
لا تحسنه ولا تهتدي الى طريقه واما النهي عن الكلام فانما يختص بالكلام في اسباب فضائه
وقد ذكره وهو ذلك مما كان شامرا جامع وظيفة المكلفين واما الكلام في توحدة ونفي التشبيه
وتجديد ذات بصفات الكمالية فما هو بمرغوب فيه ولا يصح النهي عن النظر مطلقا لان في
الدليل عنه المصداق التقليد التقليد منه من اصول الدين قال تعالى ذاما الله على علم
انا وجدنا اباغنا على قدرنا على انما هم مقتدون قل ولوجئتكم يا هدي مما وجدتم عليه اباكم
الى غيره من ايات واخبار ومناظرات هشام بن الحكم مع المخالفين كثيرة مشهورة في كتب الاخبار
والاحاديث الناطقة بالحق على ذلك كثيرة تدل على جواز المباحثة بكل ما يراه الله سبحانه
عنه من المقتضى العقلية والتقليدية التي يتم بها الاحتجاج من غير افتقار الى سماع خصمها
عن المعصومين مع ان اولي الامر لكلام في المباحثات على مقتضى الاحوال والمقامات غير محصورة
في انواع فالقول بوجوب السماع من باب الجهاد لغيره في الدين بالضرورة ووجوب تقليد اهل
البيئات وافحام المحدثين من اهل الدين في غيره من غير ضرورة فتدرك الاخبار والواجب في كل
تلك الاطوار والاصناف كما لا يخفى يبقى هذا السؤال فهل يجوز الاستدلال على الحق بامر من

١٨ الاتعايات لا يفيد اليقين في الحقيقة بل الظن كالاتعايات نقول نعم فان الحزم بالمطلوب كما يحصل بالبداهة كذا قد يحصل بسبب كثرة القرائن والمقدمات الظنية وقد يكون المخاطب منفعل بالامر الاتعاي على حد يقوم عند مقام الدليل لبرهاني فيكون صلاحه الى الحق فيتم الامر - فمما جعل وهذا امر يختلف بحسب خصوصيات المقام وقد يلزم للمخاطب من العلم والمعرفة وكونه من الظاهرية ان اهل تلك التدقيق ويظهرون من مظهر احتجاجات الأئمة عليهم السلام واصحابهم رضوان الله عليهم انما ليست متضمنة باجماعها الدلائل ليقينية بل بعضها كالك وبعضها يشتمل على الاعتبارات المناسبة وذلك بحسب قدار المخاطبين في العقل والفهم وجملة من احاديث المنع عن الكلام وعلى الاختصاص ما تضمن التعظيم لمن يحسن ومن لا يحسن ربما تكون ممولدة على التقية وعدم اقتضاء الحكمة للمناطحة والجدل ذما وصل الى ان من ذلك انما هو مروي عن ابي الحسن عليه السلام وهو كان زمان تقية شديدة حتى في باب التسمية باسمه عليه السلام لاسيما في المكاتبات كما لا يخفى -

المقدمة الخامسة

في ان المعرفة الواجبة هل هي اليقين خصوصا او الاعم منه والظن نقول ما في اصول الدين كالوحد والنبوة ونحوهما فالواجب هو اليقين لذم الله سبحانه على اتباع الظن في كثير من الآيات كقوله سبحانه وما لهم به من علم ان يتبعون كآل الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا وقوله ان نطع آل نمر في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون كآل الظن وان اقم آل اخوصون وقوله حكاية عنهم ان نطن الاظنا وصالحين بمستيقنين وقد حصل سبحانه الهداية والفلاح في اهل اليقين حيث قال (والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك دينا لاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون) وقال النبي صلى الله عليه واله وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم وقال الصادق انما عن المصلتين فيهما هلاك التعبد اياك ان تفق الناس بهما ياك وتدين بالافتعلم الى غير ذلك من الاخبار وفي بعضها التقي عن الشك وهو كما في نص اهل اللغة خلاف اليقين

فنشمل الظن وقد عرفنا سابقا ان وجوب المعرفة لدفع الخوف والظن لاحتمال ان يكون الخلق
 للواقع مستانزما للخوف فيجب تحصيل اليقين ولذلك قد تكاثرت اقامة البراهين العقلية
 على اصول الدين في كلام الله سبحانه والنبى والائمة ولين ذلك الا للزوم تحصيل اليقين
 فيها على العباد وحيث ان الله سبحانه قد كلف عباده بتحصيل الاذعان والنجوم بالمسائل
 الاصولية المدّنية من طريق الاستدلال بالبرهان لانه المستقى بالعلم حقيقة وقد
 اقام الله سبحانه البراهين الواضحة على كل مسألة فكل من اعتقد في تلك المسائل بخلاف
 ما هي عليه او شك فيه فهو مقصّر بالنظر وتوبيخا لمقدّمات يكون مستحقا للعذاب ولا يكون
 معذورا في يوم الحساب وخالفنا في ذلك الجاحظ والعنبري فقالا ان كل مجتهد في الاصول
 مصيب سواء اخطأ او لا وليس مرادهما بذلك مطابقة اعتقاده للواقع بل نفى الاثم والخروج
 عن عمدة التكليف ودليلهما على ذلك ان اليقين التام الحاصل من الدليل امر عسير يصل اليه
 الا الاحاد فلا يقع التكليف بجمع الخلق لنفى الحجج في الدين واتى حرج اعظم من تكليف
 الانسان في لحظة واحدة معرفة ما عجز عن معرفته الخلق في مئات من السنين وايضا ان
 الاصول غموض دالة من الفرع ولا شك انه يقع الخطأ في الفرع ويعذر عنه فوقعه
 كذلك في الاصول والى والجواب ان حصول اليقين من الدليل بمعنى الاثبات التفصيلي الى
 مقدّمات وترتيبها على النحو الصناعي ليس بالانزاع في الدين وانما الانزاع هو الاعتماد على الدليل
 ولو على نحو الاستدلال في النفس والاتفات الاجمالي على اصول مبنية وهو يحصل للعوام حتى
 الصبيان من غير تحشيم كلف ولا صعوبة وقد اوجز العلامة لا على ذلك بانه لو كان الدليل
 المنتج للمطلوب مركبا من عشر مقدّمات مثلا فان كان كل واحد حاصله للعامة فقد صار في
 العلم مساويا للعالم المتكلم ولم يبق فرق بين الاجمال والتفصيل وان كان بعضها حاصله
 لمدون بعض ولا ريب ان ذلك البعض لا يكفي لحصول النتيجة لان المفروض ان الدليل مركب
 من عشر مقدّمات باسرها فلا بد ان يكون جزءه بالنتيجة مستندا الى امر اخر وما وراء ذلك
 البعض ايضا وليس ذلك الا التقليد فيكون علمه بالآخر مستندا الى التقليد دون الاستدلال
 والجواب ان الاستدلال لا يرد في الشبهات امر اخر وجملة من المقدّمات التي تكون في

٢٠ ص
الدليل عند ترتيبه على النحو الصناعي انما تكون لدفع الشبهات الحكيم والعاي يكون بمقول
عنها وانما يكون الحاصل عند على نحو الارتكاق هو اصل ما ساس الدليل الذي ينبغي عليه المطلوب
وان كان غير قادر على تخويله وبما انه على نحو التقريب والتقريب وهذا المقدار كاف في الاعتقاد
والايمان لا يؤخذ الله العباد على ازيد منه واما القول بان ادلة الاصول انما هي من الادلة في
الفرع فغيره مع منع ذلك فان ادلة الاصول على نحوها الاجمالي ظاهرة بالبيان وماثلة
لكل لسان بخلاف ادلة الفقهات انما تكون في الثاني السنة والاجماع والعقل والمعرفة بها
جميعا احل يحصل لكل حد من الناس وقد ذهب شيخنا الطائفة المحقة ابو جعفر الطوسي
في العدة الى جواز التقليد في اصول الدين محتجا بحريان سيرة الائمة ومن دونه من
الطائفة على موالاته من اعتقاد مثل عقادهم وان لم يسنده الى حجة عقلية او شرعية انما
فتضاء الامصار على الحكم شيئا دة العايم مع العلم بكونه لا يعلم تخويل العقائد بالادلة
القاطعة وان النبي كان يحكمه باسلام الاعلى من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا
يلزمه بما بل يامر به بقله الاحكام كما مضى ونحوها وفيه ان التقليد هو العمل بقول الغير
من غير حجة عليه فاعتقاد العايم مثل اعتقاد الائمة ان كان في المسائل التي يتوقف عليها
ثبوت الامامة كالوحي والنبوة فلا نسلم جواز الاكتفاء فيه بالاستناد الى محض قول
احد الائمة واعتقادهم ولا نسلم ان الذين جرت السيرة على موالاتهم كانوا على هذه
الصفة وان كان في المسائل التي لا يتوقف عليها ثبوت الامامة كفاصيل الحشر والنشر
ونحو ذلك فعول الامام عليه السلام فيها حجة يجب ان دعاه بها الناس بامامته فلا يكون استناد
اليه تقليدا في العرف واللغة بل يكون علما يقينيا حاصلا بدليل اما الشهادة فبني عليها
هو الحسن الظاهري فلا يلزم فيه الفحص ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاستناد الى الدليل فانما
هو حين كان قادرا على من جهة عقله واما من كان من العوام ناقص العقل في مرتبة لا يقدر
معها على تفصيل العلم بالدليل صلا فهو ليس بمكلف في تفصيله لان الله تعالى لا يكلف
نفسا الا وسعها وما جعل على العباد في الدين من حرج ويدل عليه من اية من اياته كما في
الكافي قال سألت ابا جعفر عن المستضعفين فقال هو الذي لا يهتدي حيلة الى الكفر

فيكفر ولا يعتدي سبيلا الى الايمان فيؤمن لا يستطيع ان يؤمن ولا يستطيع ان يكفر فهم الصبيان ص ٢١
ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان ومبغاة احاديث اخر ومن كان
نقصان عقده بحيث لم يبلغ نقصان عقل الصبي ويعرف الاخلاص بين الناس في الاعتقاد
وهل من اسبابها على نحو الاجمال فلا شك انه يجب عليه تحقيق الحق وتحصيل العلم بالاصول
الحق ويدل عليه اخبار عديدة ناطقة بان من عرف اختلاف الناس فلا يميزهم بضعف
وفي بعضها ان المستضعفين فوالله لقد مشى بأمر هذه العوائق الى العوائق في خدوش
وتخذت به السقايات في طريق المدينة ومقتضى ذلك ان تحقيق الحق واجب على
امثال هذه العوام فانهم ليسوا معذورين في ترك النظر ان المستضعف الذي يكون معذور
في غاية التدبر والضابط في ذلك ان الانسان على نفسه بصيرة فمن سجد من نفسه في
الاختلاف وقدرة النظر فيه وجب عليه التحقيق وتحصيل العلم واليس في ذلك صعوبة
فان طرق الاستدلال كثيرة اذناها ان يحيل العقل جماع الوفاء من الناس في كل عصر
جيل على الاعتقاد بوجود المخلوقات حكيم وشوق الانبياء من غير موجب ولا سببا احتجج
الشيخ به بان النبي كان يحكمه باسلام الاعراب من غير عرضه عليه الا ذلك ففهم ان جملة
العرب الذين بعث فيهم النبي كانوا من المشركين واهل الكتاب لقائلين بوجوه الصانع
من جهة الدليل كما يدل عليه قول الاعراب في البعق تدل على بعبارة وانما تقدم يدل على المس
افسما ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير كيف ولو تم ما قال
لزم ان لا يكون التصديق القلبي بوجود الصانع وصفاته معتبرا اصلا وهذا باطل
قطعا والحق ما تقدم الاحتجاج عليه من كون المعيار هو الاستناد الى الدليل وعدم الاعتدال
بال تقليد في اصول الدين فالواجب هو تحصيل العلم بطريق الدليل خاصة مما ساعد
العقل وقام عليه البرهان واما ان لم يساعدة قوة العقل بالبرهان فالطريق الاسلام حجة
هو التوقف كما في الكافي عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر ما حق الله على العباد قال
ان يقولوا اما يعلمون ويعفوا عند ما لا يعلمون وفي هذا المعنى احاديث اخر -



المقالة من السلسلة

في تحقيق من يجب عليه المعرفة

ان المعرفة واجبة على كل بالغ عاقل اتفاقا ولكن وقع الخلاف في مواضع (الاول) في وجوبها على الطفل لميز فذهب بن أبي حمزة الاحمسي في بعض تصانيفه الى ان معرفته من اصول الدين واجبة على المميز وان كان وجوب التكليف الفرعية عليه انما هو بعد البلوغ وقال السيد نور الله الشومري في احقاق الحق ان التصديق بما جاء به النبي من التكليف العقلية والتكليف بالعقلية انما يوقف على كمال العقل لا غير العلامة المجسمة قد نص على ان المسئلة خلافه ونقل عن الشيخ الطوسي انه قال ان الصبي اذا كان ابن عشر سنين يجب عليه تعلم المعرفة وقال الشيخ المفيد في مجالسه ان صغر السن لا ينافي كمال العقل وليس دليل وجوب التكليف الا بلوغ التكليف في اعي ذلك وانما يراد بلوغ المحدث في الاحكام الشرعية دون العقلية هذا ولما كانت ظاهري عبادات اكثر الاصحاب جملتها من الاحاديث ان التكليف سواء كان بالاعتقادات او المعاملات انما هو بعد البلوغ ولعل التحقيق في المقام يقتضي الذهاب الى القول الاول في الجملة وذلك ان وجوب النظر بمعنى استحقاق العقوبة بعدم امره وجوب الاعتقاد بما ادعى اليه النظر عقلا وصحة الايمان وترتب الثواب عليه امر اخر والمنتهى بالنسبة الى الصبي تفصيل كما هو مفاد احاديث رفع القلم انما هو الاول ولكنه لا يثبت عدم الوجوب الذي يستفاد من الدليل العقلي ومن هنا يتجسّد الايمان وترتب الثواب عليه اذا كان من صبي مميز عاقل كما هو مذهب الاصحاب على ظاهر (الثاني) انه هل لمختر كانت واجبة على الذين مضوا في الفتنة او نشأوا على شواهد الجبال ومن لم يبلغهم صيت بعثة النبي ام لا ومبناه الاختلاف في كون وجوب المعرفة عقليا ام سمعيا وقد اثبتنا انه عقلي فتجب على اهل الفتنة ونحوهم ايضا ومن قال بعدم وجوبها اصلا قال بكونه متمعيا كما هو مذهب الاشاعرة قال بعدم وجوبها عليهم وقد عرفت ضعف المذهبين واما ما دل بظاهره على خلاف

ذلك لقوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (وقوله تعالى) ولو انا اهلكناهم بعد اجاب ٢٣
 من قبل لقولنا ربنا لولا امره لمات الدنيا رسولاً فتتبع ايانا ذلك من قبل ان نذلل ونخزي (وقوله
 تعالى) وما اهلكنا من قرية الا لها مندثرين ذكرى وما كنا الظالمين) ونحو ذلك من الايات وبعض
 الاخبار فلا بد ان يحيل على معنى لا ينافي استقلال العقل بوجود المعرفة وكون الحسن والقبح
 عقليين مستنزمين للوجوب المحض وتحقيق المقام ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة
 معان الاول صفة الكمال والنقص يقال لعلم حسن اى كمال لصاحبه الجمل قبح اى
 نقص من انقصت به والثاني ملائمة للغرض ومما فرقت والثالث كون الفعل بحيث يستحق عليه
 المدح والتواب والذم والعقاب وقد يحذف اعتبار الثواب والعقاب فيشمل فعال الله سبحانه
 ولا يخفى ان المعنى الثالث يخص بالافعال الاختيارية لان المدح والذم لا يترتبان على اضطرار
 وان المعنى الاول مستنزم للثالث اذ الفعل اذا كان كمالا لصاحبه يوجب المدح واذا كان
 نقصا يوجب الذم وح فالقول بالحسن والقبح بالمعنى الاول في الافعال مع انكارهما بالمعنى
 الثالث بدعي البطلان والامامية كله مطبقون على ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث
 وان الافعال بالفسحها لاجتماع كل ما ادركها العقل حكمت باستحقاق فاعلم المدح او الذم
 والشارع انما يرتب الاحكام بلا حظ تلك الجهات نظير الطبيب الذي يلاحظ خواص
 الادوية فيأمر بها ولا يكره الاشارة ذهبوا الى تعميمها ما قالوا ان الافعال كلها سواء في
 نفس الامر الا ان الشارع اوجب هذا وحرم ذلك فمعنى حسنة كونه مأمورا به من الشارع
 ومعنى قبح كونه منهي عنه بجهة الامامية على ما ذهبوا اليه امور متمايزة في الضمير على استحقاق
 المدح على العدل والاحسان والذم على الظلم والعدوان حتى ان من لم يسمع الشارع ولا علم
 شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية قفر اذ اخبره بدين ان يصديق ويعطي دينارا وبين ان
 يكذب يعطي دينارا ولا ضرر عليه فيها فانه يجازي الصدق على الكذب وذلك دليل استقلال
 عقده بكونه الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من نكاح الشارع مع ان الامر على خلافه
 فان البراهمة ينكرون الشارع والاديان مع ذلك يحكمون بالحسن والقبح مستندين الى
 ضريح العقل ومنها ان الضرر وقاضية بغير العيب وتكليفه لا يطاق وتكليف الزم

الطيران الى السماء وقيح مذمته العالم الزاهد على علمه وزهده ومدح الفاسق الجاهل على فسقه وجهله ومن انكر به هذا فقد انكر البصيرة ولو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ورجح لا يقبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتقوية ذلك سيدنا با معرفه النبوة والبر فصح يحسن من الله سبحانه ان يامر بالافقة تكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الكبار وشق ذلك وهذه امور لا يقول بها حتى الصبيان قد قال الله سبحانه واذا فعلوا فاحشنة قالوا وجدنا عليها اباؤنا وما نرى بالهم الله امرنا بما قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقال ان الله يامر بالعدل والاحسان واتباع ذى القربى ونهي عن الفحشاء والمنكر والبغى ونهى في الكتاب الغزير كثير واحدات اولياء العصاة طافحة بذلك فتبوت الحسن والقبح في الاشياء احكاما يتركه ذوق العقل ودين اذا راجع عقله ووجدانه وذهب الخفية الى ان الحسن والقبح ثابت في الاشياء عقلا لا ان ذلك لا يوجب حكما من الوجوب الحرمة ما لم يثبت الشرع وفيه ان ثبوت الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب لا ينفك من معنى الوجوب الحرمة فان الواجب السقي فاعله المدح وذاكره الذم والحرام بالعكس والعقل حاكم بان العبد لما عمل للفعل الحسن يستحق ان يشمله المولى باطفره وفضله وانما اعل القبح يستحق ان يقابل به المولى بالسخط والمؤاخذه وهو معنى استحقاق الثواب العقاب الشرعيان ويوجب اخر فقول لا شك ان كل فعل اذا كان ايقا عهدها وتركه مذموم عند الحكيم يكون ايقاعه مطلوبا من العبد الحكيم وتركه منهيا عنه كالفعل القبيح بالعكس يظهر ان العقل حاكم مستقل في هذا الباب غير منقاد الى السمع ففي مثل هذه الاشياء اذا ربح السمع كان مؤكدا للحكم العقل لا غير ورح فاهل لفائدة والذين مشاؤا على شواهد الجبال اذا ارتكبا الافعال المحرمة وتركوا الواجبات التي يستقل بها العقل فهم يستحقون العقوبة عند الله سبحانه فاذا فعلوا الافعال الحسنة وتركوا السيئات بكلامه عقلهم كذلك فهم يستحقون المثوبة لا خسر تبه نعم انهم معذورون في غير ذلك من الاحكام التي توقف العمل بها على السمع فلا يكون فيها بالنسبة اليهم ثواب ولا عقاب فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها لا يكلف نفسا الا ما اتاها .

المقدمة السابعة

في تحقيق معنى الوجود وتعلقه

اعلم ان الاصل الاول من اصول الدين هو بحث التوحيد وهو عبارة عن اثبات
الواجب للوجود ونفي شريكه واثبات الله واحد ونفي المنة كثيرة واثبات صانع العالم
ونفي شريكه هذا كله لا يمكن الا بعد تصور معنى الوجود وتحقيقه اعلم ان اكثر المحققين ذهبوا الى بدأ
تصور الوجود بوجد عينا زينة عن جميع ما عداه وهو الحق فان كل حجة في البطلان والصواب يدرك معنى الوجود
الذي يميزه عن غيره لفادسية يستحقون بوجد زينة في الدار وعدله بل يمكن ادعاء ادراك ذلك من
البحر والمختل كما انقطن بوجد للام والمناظر ونحو ذلك قال شيخ الرئيس في الشفاء وادراك الاشياء بان
تكون متصور في انفسها الاشياء العامة لا موكلا لها كالموجود والشيء الواحد وغيره ولهذا ليس يمكن
ان يبين شيئا منها ببيان لا در فيه البتة او ببيان شيئا اخر منها ولذا كان من ادراك
ان يقول فيها شيئا وقع في الاضطراب لمن يقول ان من حقيقة الوجود ان يكون فاعلا او
منفعلا ولا شك ان مفهوم الوجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وهو هو الناس
يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون كونه فاعلا او منفعلا وكذلك قول من قال ان
الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان الصحه والخبر كل منهما اخفى من الشيء فكيف يكون
تعريفه نعم ربما كان في مثل تشبيه ما واما بالحقيقة فلا كنه هذا اما المجزم ببداية
تصور الوجود بكنهه فليس بجدا كيف ولم يثبت الى الان امكان تصور بكنهه فضلا
عن بدايته ثم انه بعد الاتفاق على زيادة الوجود على ماهيته في امكان ذهنه او كونه نفسها
عينا بمعنى عدم تميزها بالهوية قد وقع الخلاف في الواجب فعند المتكلمين انه حقيقة غير
مدركه مقتضية بذاتها الوجودها الخاص بالمغائر لها بحسب مفهوم دون الهوية كما
في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير اتفاق
الى فاعل بوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة وان

كان مشاكلا لها في كونه معرضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود المجتهد وبالوجود بشرط لا بمعنى انه
لا يقوم بالماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وعندا لوحدة من المنصوره الواجب الوجود المطلق
وهو واحد في موصوفه الوجود هو نفسه وانما التكثير في الموصوفات بالاضافه لا بالاحتياج الا ولون بان
لو كان وجود الواجب يخرج عن مقارنه الماهية فمحموله له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لا متناع
تخلت مقتضى لذات فيلزم تعدد الواجبات كان الغيرة لزم احتياجه في وجوبه الى الغيرة ايضا ان الواجب
مبدأ الممكنات فلو كان وجوده اقل منه مبدأ ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك ولا فأن كان
هو الوجود مع قيد التخرج لزم تركه لمبدأ بل عد مية غير تخرج ان حيزه وهو التجرد على ان كان بشرط التخرج
لزم جواز ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات بالذات الا ان الحكمه تختلف عند افتقار شرط للمبدأية مع ان
كون شي من الممكنات مبدأ لجميع الممكنات وفيها نفسه وعلمه متنع بالذات والتجارب كل ذلك لذاته الذي
هو وجود خاص يخالف لسائر الوجودات فلا يلزم اطلاق حكمه في جميع الوجودات واحتج
الامام الشرازي على مطلوبهم بان الوجود طبيعته نوعيه ومحمود التعداد المفهوم لا يلزم ذلك فيجب ان تكون
كل فرغ منهما ما يجب للاخر فالوجود ان اقتضى العوض والاعراض لم يختلف ذلك في
الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتياج الواجب في وجوبه الى مرئيه فصل
والجواب المنع عن كونه طبيعته نوعيه ومحمود التعداد المفهوم لا يلزم ذلك فيجب ان تكون
الوجودات الخاصة متخالفة بالحقائق ويجب لوجود الواجب التجرد وتنتج عليه مقارنه
والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق
العرض اللازم على معر ضا انه احتيج الفلاسفة بان الوجود لو كان رائدا على ماهيته
لزم كون الشيء قابلا لافعاله مع تقدم الشيء بوجوه على وجوده وامكان زوال وجود
الواجب بيان ذلك ان الماهية تكون قابله للوجود من حيث المعروضية فاعلها من
حيث لا تقتض ان الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج المعارض الى المعارض
فيكون ممكنا يفتقر الى علته هي الماهية لا غير وكل علة هي متقدمة على ما هو بالاضطر وتكون
الماهية متقدمة بالوجود على الوجود مع ان الوجود اذا كان ممكنا كان بجائز الزوال
نظرا الى ذاته واجيب عن ذلك بمنع استحالة كون الشيء قابلا لافعاله مع امتنع ضرورية

تقدم العلة على الماعول بالوجود وإنما القدر في تقدّمها عليه بما هي علة له فان كانت ص ٢٧
بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم الذاتية للماهية فانها متقدّمة
و لكن لا بالوجود و اما امكان زوال وجود الواجب فانها لا يلزم او لم تكن الماهية لذاتها
ه قضيّة لا معنى لواجب الوجود سوى ما يتّفق به الى نظر الى ذاته هكذا في شرح
المقاصد و اعلم ان الذي استنبطه من ذهب الامامية هو ان الله سبحانه في كونه
موجودا عالما قادرا ليس محتاجا الى ساعد ذاته حتى الى الوجود الذي يكون غير ذاته
و العلم والقدر ثم كماله و وجوده بنفسه ذاته و حيث ان الوجود هو ما به الوجودية
فيصير في على الله سبحانه ذاته موجودا و قدر وجوده و كذلك العالم و العلم و القادر
و القدر و غيره ذلك بخلاف الممكن فانه وجوده ولا يصير في عليه انه وجوده و هكذا
سائر الصفات و لعلم المراد من حديث كتاب التوحيد عن هشام بن سالم قال
دخلت على ابي عبد الله فقال لي اتفعت الله قلت نعم قال هات فقلت هو السميع
البصير قال هذه صفة مشتركة في المخلوقين قلت وكيف تفعت فقال هو لا يظلم
غيره و علمه لا يجهل فيه و حق لا باطل فيه فخرجت من عنده و انا اعلمه الناس بالتوحيد
قال وانا المجلوس في الجوار النور هو الوجود لا ثم منشأ الظهور انتهى هذا الخبر المقدّم
و لنشر في مسائل هذا المقتضب من الله الاستعانة في التوفيق والهداية .

الفصل الاول

في ثبوت الوجود الحقيقي

و لطريق الاول انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان
ممكنا فلا بد ان يكون له علّة و ينقل الكلام اليها فانما يلزم الدوام و التسلسل و هو
محال او ينتهي الى الواجب و هو المطلوب .
و هذا الطريق كما ترى متوقف على امرين الاول متناع وجود الممكن بذاته

العلّة والثاني بطلان الدّور والتسلسل أمّا الأوّل فقد استند فيه تارة إلى بطلان
الترجيح بلا مرجح بالضرورة وأخرى إلى أن لا يمكن يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة
إلى ذات الممكن ووقع أحدهما بلا مرجح يستلزم مرجحاً فدهما متناهيان ولكن هنا
اشكال عويص لا بد من دفعه هو أن غاية ما ثبتت من التقسيم إلى الواجب والممكن
والممتنع أن ماهية الممكن لا تقتضي حد الطرفين على حد اقتضاء الواجب الوجود
والممتنع العدم بحيث لا يمكن أنفكاك الوجود والعدم عنهما أصلاً ولكن لا يلزم من هذان
لا يقتضي للممكن أحد طرفيه أصلاً فيجوز أن يكون اقتضاء الممكن الوجود كقضاء الطبيعة
الأرض المركز وطبيعة النار المحيط على داخل وطبعه يكون موجوداً مثلاً وإذا منع مانع
يكون معدوماً فيجوز أن يكون هناك أحد الممكنات موجوداً لا أبداً لا اقتضاء
الذات وعدم مانع من غير اقتضائه إلى علّة من جوعة تغايره وهذا غير أولوية أحد
طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته الذي البطلان المحقق بوجوه عديدة فأنها هي الأولوية التي
كانت كافية في وجود الممكن ونحن لا نقول بذلك وإنما دلنا على أن يكون في ماهية
الممكن اقتضاء وميل إلى وجود لا بحيث إذا انضم إليه رفع الموانع كان بنفسه موجوداً
وما ذكره المحققون من الأدلة لا تقتضى بإبطال هذا الوجه فإن قلت عدم المانع لا بد أن
يكون مستند إلى علّة فينقل الكلام إليها قلت يجوز أن يكون عدم المانع ضرورياً لعدم اجتماع
النقيضين فإن قيل لا بد أن يكون علّة وجود الممكن امره موجود أو على ما قلت فإن علّة
الممكن مركبة من ماهية الممكن وعدم الموانع والمركب من الموجود والمعدم معدوم قلت
لا نسلم ضرورة تركيب العلّة الثامنة من الموجودات ولعلّ دليل عليه وإنما الممتنع بالضرورة
هو تأثير المعدوم في الموجود وهو غير لازم فإن المؤثر في الوجود هو الفاعل وعدم المانع
مقاييقه تأثيره عليه أن قلت إذن فالمؤثر في وجود الممكن هو نفس ذاته والعلّة
لا بد أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فيلزم تقدم وجود الممكن على وجود علّة
قد تقدم في الجواب عن احتجاج الفلاسفة على متنازعنا بإدلة وجود الواجب أن اللازم
تقدم العلّة على معلولها بما هي علّة بركاً بالوجود خاصة من أن لازم الماهية تكون من

آثار الماهية وهي لا تتقدّمها بالوجود كما لا يخفى فالقول لفصيلك لا شك لا محيص **ص ٢٩**
 عند بناء على أن الصفات الضرورية للذات ليست محتاجة إلى علّة فاعلية كما
 يستفاد من كلام جملته من العلماء منهم الفوشجي في شرحه للتجريد أن تقدّم العلّة
 بالوجود على المعلول ليس بكلي كما مر في الجواب عن احتجاج الحكماء وأما إذا قلنا أنّ
 لا بدّ للاتصاف من علّة كيف ما كان كما يستفاد من كلام جملته من المحققين ومنهم
 المحقق الدوّالي وقلنا أيضا أنه لا بدّ لعلّة الوجود أن تتقدّم عليه بالوجود مستندا
 إلى دعوى البداهة كما هو مذهب الحكماء فيجوز أن يدفع الإشكال بأن يقال لا بدّ
 للاتصاف الممكن الذي قلّت باقتضائه وجوده من علّة مؤثرة ولا يجوز أن يكون علّة
 المانع فان تأشيرا لعدم في الوجود باطل بالضرورة في العلّة هي الماهية فيلزم تقدّم الممكن
 بوجوده على وجوده أو امر خارجي وهو المطلوب لكن يشك في ذلك بأنهم قسموا المفهوم إلى واجب
 والممكن وقالوا إن الواجب ما يقتضي بذاته الوجود فان كان اقتضاء الممكن للوجود
 لا يكتفي عندكم بوجوده بل لا بدّ للاتصاف من علّة أخرى وآلا لزم تقدم الشيء بوجوده
 على وجوده له وكيف ذلك في الواجب اليقيني فلا بدّ لاتصافه بالوجود من علّة فان كان
 هي ذات لزم تقدمه على نفسه بالوجود ولكن التامم لا يلزم يقتضي بأن التقسيم إلى واجب
 والممكن على طول الحكماء امر يرجع إلى شيء آخر وهو أن الموجود أمّا عين الوجود
 بمعنى ما به الموجودية فيكون عدمه محالا وهو واجب للوجود وأما أن يكون غيره فلا بدّ
 من انصافه من علّة وعلى هذا لا يرد شيء مما ذكر وهو من السواخ التي فضلنا الله
 تعالى ربّي بها ولنا مسلك آخر في تحوير الدليل ^{أنا} إذا تأملنا جزئنا بأن في الخارج ليس
 شيء محقق إلا لا متخاض الهويات وليس في التحقق الخارج حطّ لا كوان والوجودات وإنما
 هي من المعقولات التانية التي تنزعها العقول من الماهيات المنفردة وفعلت الهويات
 ويوافقنا على هذا نصريح المحققين أمثال الشيخ الرّئيس وغيره وإذا كان الحال
 على هذا المنوال فلا وجه لتقسيم المفهوم باعتبار الوجود إلى الواجب الممكن والمقتنع
 وإجراء الدليل على إثبات الواجب باعتبار التّرديد في وجوب وجود الماهية أو أمّا

ص ٣٠
 لا بد ان المراد بالمتحقق في الخارج لا الهويات دون الوجودات، فانها يكون المستغنى
 عن المؤثر والمفتقر الى نفس لما هيأت وانما الوجود من المستبعدات كما هو مذهب
 القائلين بالجعل بسيط واذا تقر ذلك بالتحقيق في التقسيم ان الهوية المتقرر
 في الخارج اما يمتنع عليها البطلان بالنظر الى ذاتها فهو الواجب الوجود المتضمن معنى ما
 الموجودية واما ان لا يمتنع فاما ان تكون قابلة للفعلية والبطلان على حد سواء ولا
 فعل الا اول لا بد لها من علته والا لزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني فاما البطلان
 مرجح فمن الواضح افتقار الجانب المرجح الى علة واما الجانب الفعلية مرجح فتقول ان
 حينئذ البطلان ام لا على الثاني يكون عليها البطلان فمتناوذة فرض جواز وعلى الاول فان
 كان امكان البطلان بدون سبب البطلان لزم ترجيح المرجح وهو الفحش ان كان سبب
 فادب ان يكون نقض هذا السبب سببا للجانب السراج للعلم الضرر مما يتحقق
 امر متوقف على عدم علة نقضه والا لزم اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الجانب
 السراج في وقوعه مفتقر الى علة يكون مفتقر الى علة مؤثرة البتة لما تقر من احتياج
 كل معاول الى علة فاعلية العلة المؤثرة لا تكون عدما باسرها ومع فاما ان تكون
 ممكنة فيجري الكلام فيها واما ان تكون واجبة فيثبت المطلوب ثم اعلم انه قد انكر
 احتياج الممكن الى مؤثر جماعته كد يمتل طيس ابا عبد القاسم ان بان وجود السموات
 بطريق الاتفاق واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لا بد للمؤثر من التامش وتامش
 امر في امر محال لا قدر وانصف شئ بالمؤثرية كانت المؤثرية لاونها وصفها محتاجا الى
 الموهون كمنتهى حاجة الى المؤثر فتحقق هناك مؤثرية اخرى ويثقل كلام الجاهلي
 بين سلسل والجواب ان المؤثرية من الامور الاعتبارية الثانية ان التامش اما ان يكون
 حال وجود الاثر وهو تعجيل للحاصل وحال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب
 ان المؤثر يؤثر في الاثر من حيث هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
 الثالث ان التامش اما في نفس ماهية الممكن او في الوجود او في الاتصاف على الال
 يلزم تخطي الجعل بين الشئ ونفسه والثاني والثالث امران اعتباريان والجواب ان

التأثير في نفس لما هيته بمعنى اخر اجهتها من الالاس الى الالاس كما هو مقتضى جعل لبيك يا بني ص ٣١
 جعل لما هيته صاهية حتى يلزم التحلل الرابع ان الممكن لو احتاج في وجوده الى علم
 لا احتاج في عدمه ايضا والتالي باطل ككون العدم غير قابل للتأثير والجواب منع بطلا
 التالي فان انتفاء علم الوجود علم للعدم هذا ككلام في الامر الاول اما الامر الثاني
 وهو بطلان الدور والتسلسل فنقول اما بطلان الدور فظاهر لا يستلزم تقديم
 الشيء على نفسه وهو ان كان جائزا اذا كان من جتهتين ولكن في المقام من جهة واحدة
 وهي الوجود او الماهية كما حققناه اما التسلسل في وجود الاول برهان التطبيق وهو
 ان فرض من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه
 اخرى كانه ثم يطبق المجتدين من مبدأيهما فان وقع بازاء كل واحد من الاولى واحد
 من الثانية لزم تساوي الكل والجزء وهو محال ولا فقد وجد من الاول الى جزء لم يكن
 بازاء جزء من الثانية فتناهت الثانية قصته وتناهيها تناهت الزائدة اذ نراها عليها انما هي بمقدار
 منها وهو مقدار ما بين المبدأين اعترض عليه كجهتين الاول لنقص بالحركات الفلكية والحوادث اليومية
 والتفصيل لئلا تظن والاعداد والجواب انما لا نقول بعدم تناهي شيء من ذلك نعم يرد هذا الاشكال على الحكماء
 القائلين بعدم تناهي الحوادث والتفصيل لئلا تظن واعتداهم بان التطبيق لا يجري في الامور المتدرجة المتتالية
 واما الامور المعدومة والمتعاقبة في الوجود فليس لها سلسلة غير متناهية في الوجود
 او الخارج حتى يجري فيها التطبيق وهكذا المجمعة الغير المتتالية لجواز ان يقع الاحاد كثيرة
 من امدها بازاء واحد من الاخرى غير مقبول فان العقل يحكم بجران التطبيق في كل
 سلسلة غير متناهية اذا كان لاجراءها حفظ من الوجود وان لم تكن باجمعها متدرجة
 في الحال فاننا نعلم ان هذه السلسلة زائدة على نفسها اذا انقضت بواحدة مثلا ما
 المجمعة الغير المتناهية فيمكن فيه اجراء برهان التطبيق بان لا شك ان مجموع الكل
 متوقف على مجموع ما اذا سقط عند واحد وهكذا ذلك المجموع على مجموع ما اذا سقط منه
 واحد وهكذا جريا فالامور الغير المتناهية مطلقا ترجع الى امور غير متناهية متدرجة
 فيجري التطبيق بين المجموعات فان قيل لا يلزم من تناهي المجموعات تناهي الاحاد الجوان

٣٢ اشتغال كل مجموع على احاد غير متناهية قلنا ليس كذلك فان اول مجموع منها لا بد ان يكون
 مركبا من الاثنين وما فوقه لا يكون الا بزيادة واحدة وهكذا ولا يكون الزائد على المتناهي
 بالمتناهي الا متناهي الثاني ان المحال انما يلزم من مجموع امور ثلثة لا متناهي العلل المعلول
 وفصل عدد متناه منها حتى تحصل جملة اخرى وتوهم انطباق احدها على الاخرى على نحو
 الخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم منه استحالة كل من اجزائه وتبين اننا نعلم بالضرورة
 ان شيئا من هذه الامور الثلثة ما عد عدم التناهي ليس محالا الوجه الثاني برهان للتقاضي
 وهو ان التضاد اثبت بين العللة والمعلول يستدعي تساوي عددهما واذا فرضنا سلسلة
 من العلل والمعلولات غير متناهية فلا شك ان الاول من هذه السلسلة معلول وليس
 بعلة فلا بد ان يكون في الاخر علة ليست بمعلول حتى يحصل لتساوي وبذلك يتحقق التناهي
 ويجري ذلك فيما اذا فرض عدم التناهي في الجانبين معا بان نأخذ من معلول معين في
 الاواسط ونقسمه على الجانب العلل ومن علة معينة كذلك فننازل في جانب المعلول لا نثبت
 التناهي في كلا الجانبين الثالث البرهان العرفي وهو انه ما بين المعلول والمعين
 وكل علة من العلل الواقعة في سلسلة الا المتناهي متناه لا نه محصور بين حاصرين اعني
 هذا المعلول وتلك العلة فيكون الكل متناهي لان الكل لا يزيد على ذلك الا بواحد من جانب
 العلل فان ما عد الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخر اذا
 كان الواقع بينهما متناهي ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد
 فقط فكان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد السراج انه لو وجدت سلسلة غير متناهية
 فهي لا محالة تشتغل على الوف فعدة الا لو اما ان تكون مساوية لاحادها او اكثر وكلاهما
 ظاهر لبطلان وان كان اقل فهو ايضا باطل لان الاحاد تشتغل على جملتين احدهما بقدر
 عدة الاون والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الاون اما
 ان تكون من الجانب المتناهي او الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة ههنا
 وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين لفرض منقطعها فيحصل جانب متناه فينتهي
 الترخيدا ما يلزم التناهي على التقدير الاول فلات عدة الاون متناهية لكونها محصورة

بين حاصرين هما طرف السلسلة والمنقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدد
الاول كما هو المفروض واذا تناهت عدة الاول تناهت السلسلة كونهما عبارة عن مجموع
الاحاد وتلك العدة من الاول والمتاثل من الجملة المتناهية الاعداد والاحاد
متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلا ان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الاول تبقى في نهايتها
المتناهية فيكون متناهيا ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الاول وهي متناهية الاول
تسعا وتسعة وتسعين مرة فيلزم تنامي الاول بالضرورة فيلزم تنامي السلسلة لتناهي جزاءها جملة
واحاد على ما مر وهذا قد تم اثبات كلتا المقدمات وهما افتقار الممكن الى المأمور واستحالة الدور
والسلسلة قد وقع الاشترار الى كليهما في كلمات اولياء العظمة الذين ادعوا العلم من معدن الهمم تنقي
المعاصر للعلوم الحقة فهي لكافي عن الصادق في جواب سوال هشام فما الدليل عليه قال ابو عبد الله
وجوب الابعاد لتعاليها صانعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد صنيعتك انك
بانيها وان كنت لم تر الباني ولم تشاهد في التوحيد سأل بوشكرك الله باني ابا عبد الله ما الدليل على
انك صانعها قال جرت نفسي فخلو من احد وجهين اما ان اكون صنعتها وكما موجودة او صنعتها وكما
معدومة فان كنت صنعتها فكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعها وان كانت معدومة
فانك تعلم ان المعدوم لا يحدث شيئا فقد ثبت المعنى لثالث ان لصانعها
وهو الله رب العالمين فقام وما اجاب جوابا وفي الخبر المشهور بالاهلية من الصادق
اما اذا ثبت الا التماذي في الباطل فاعلمني متى خلقت اى الاهلية خلقت نفسها ودبرت
خلقها قبل ان تكون او بعد ان كانت فان زعمت ان الاهلية خلقت نفسها بعد كانت
فان هذا من المحال كيف تكون موجودة مصنوعة ثم تصنع لنفسها مرة اخرى
فيصير كلامك الى انها مصنوعة مرتين ولئن قلت انها خلقت نفسها ودبرت خلقها
قبل ان تكون ان هذا من اوضح الباطل واما ان الكذب لا تخاف ان تكون ليس بشيء
فكيف يخاف لا شيء شيئا وكيف تعيب قولي ان شيئا يصنع لا شيئا ولا تعيب قولك ان
لا شيء يصنع لا شيئا فانظر اى القولين اولى بالحق الحديث وفي الاحتجاج في حديث
طويل قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ردا على الدهريين اولستم تشاهدون

الليل والنهار واحد هما بعد الآخر فقالوا نعم فقال انهما هما لا ولا يزالان فقالوا نعم
فقال لا يجوز عنكم اجتماع الليل والنهار فقالوا لا فقال عليهم السلام واذا انقطع احد
عن الآخر فيسبغ احدكما ويكون الثاني جاريا بعده فقالوا كذلك هو فقال قد حكمتهم بحجة
ما تقدم من ليل ونهار ولم تشاهدوها فلا تنكروا قد روي الحديث في مسائل هذا
الوجود يشير جميع الى برهان النطبيقي كما لا يخفى .

الطريق الثاني

وهو الذي لا يتوقف على بطلان الدور والتسلسل في جميع ما في الوجود من الممكنات
امر موجود اذا لو كان معدوما لكان جزء من اجزاء معدوم ما واثبت لم نعتد بالاحاد الموجبة
فقط ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات الماخوذة فيه والحاج و
على الاصول الى الممكن ممكن فيحتاج الى ما لم فعلته اما نفس الجميع اجزؤه او ما خارج
عنهم والاول باطل ضروري وجوب تغاير العلل والمعامل وتقدمها عليه ومن البديهي
امتناع تقدم الشيء على نفسه وقفا بغيره كاش والثاني ايضا باطل لان علته لكل يجب ان
تكون علته لكل جزء لان كل جزء ممكن فيحتاج الى علته فلو لم يكن علته الجميع علته لكل جزء كما
لعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علته للجميع وحده علته بل لبعضه
فقط واذا كان علته لكل جزء فيكون ذلك الجزء علته لنفسه وعلته واذا ابطال القسمان
الاولان تعين الثالث فيكون علته امر موجودا خارجا عن جميع الممكنات وهو الفاعل
لذاته واخرج عليهم باختلاف اسرير بالعلل العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه
وجوب تقدمها على المعامل ممنوع فان مجموع الاجزاء المادية والصورية جزء من العلة
التامة مع امتناع تقدمها على المعامل لذته هو عين مجموع الاجزاء وايضا جميع الموجودات
المركبة من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وعلته التامة نفسه اذ
ليست جزء منه ضروري احتياجه الى بقية الاجزاء ايضا ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه
فتعين ان يكون نفسه وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم عليه ولا يثبت

منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينها مع ان كل منها ص ٣٥
 متقدم عليه وان اريد بالعللة الفاعلية فيجوز ان يكون جزءه ولا يلزم منه
 ان يكون علة نفسه وعلله فانما يلزم ذلك لو كان علة تامة لكل اذ لا يتوقف الكل
 على ما هو خارج عنه بل ان المفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير
 والجواب عنه بوجهين الاول باختيار ان المراد من العللة التامة وتغايرها عن
 المعلول ضروري لا ان العلة التامة اما عين العللة الفاعلية او ما هي جزء منه ومحال
 ان تكون العلة الفاعلية عين المعلول لوجوب تقدمها على المعلول بالضرورة واذ لم
 تكن الفاعلية عين المعلول لم تكن العلة التامة التي هي عينها او ما هي جزء منها
 عين المعلول ايضا ضرورة استلزام تغاير الجزء تغاير الكل واما وجوب تقدم العلة التامة
 على المعلول فلا وجه لمنعه ايضا فان العلة التامة موقوفة عليها المعلول ولا شبهة في
 تاخر الموقوف عن الموقوف عليه واما العلة المادية والصورية فهما اختياريتان احدهما
 ان يلاحظ وليتبرك كل منهما على صحة من غير اعتبار ارتباط احدهما بالآخرى وعرف من الصور
 للمادية وهذا الاعتبار هو اجزاء للعللة التامة ومتقدمة على المعلول بمرتبين
 والاخرى اعتبارهما مع ارتباط احدهما بالآخرى وفي هذا الاعتبار يحكم بكونها اجزاء
 للمعلول متاخرة عن حيثية الاعتبار الاول اما المجموع المركب من المعاكين والواجب كما
 اتاهو باعتبار الهيئته التركيبية والجزء الاخرى لانهم ان العلة التامة في نفس
 المعلول وانما هي مركبة من علة فاعلية هي ذات الواجب سبحانه لا يستغنى عن العلة
 ومن علل مادية وصورية وغائية اما المعلول فهو المركب الحاصل من الهيئته العارضة
 للجزء الواجب الممكن وبالجملة المعلول في المقام اتاهو الهيئته التركيبية والجزء الاخر
 الممكن وهذا لا يتصور في المجموع الذي يكون جميع اجزائه ممكنات اما قولهم العلة
 التامة مجموع امور الخ فانما يفيد لو كان تقدم العللة التامة على المعلول باعتبار تقدم
 اجزائه فقط وليس كذلك فانها عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول والعقل يحكم
 بتقدم الموقوف عليه على الموقوف مع قطع النظر عن تقدم اجزائه اثنائي باختيار المراد

ص ٣٢ العلة الفاعلية وتنايرها عن المعلول الذي هو مجموع اجزائه ممكن ضروري لعدم تقيصها
كونها جزء في المجموع الذي يكون ذلك الجزء منه مستغنيا عن المؤثر كالا ينفى .

وَمِنْ هَذَا الطَّرِيقِ

ان يقال لو انحصر الوجود في لممكنات لم يتنع عدم شئ منها ولا جميعها لقرئ
كونها ممكنة بجميع اجزائها ولا امتناع في عدم الممكن مع ان الشئ ما لم يتنع عنه لم
يوجد اذ لا تكون السلسلة موجودة اما ان الشئ ما لم يتنع عنه لم يوجد فاستلوا
عليه بانه لو كفى الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن فان امكن مع ذلك
وقوع الجانب المرجح فلن فرض وقوعه مع الاولوية تارة وعدم وقوعه معها اخرى فيلزم
ترجح احد المتساويين على الاخر بل ترجح المرجح وان لم يمكن فقد انقلبت الاولوية
وجوبا وهو خلف قال بعض المحققين بعد ذكر هذا القسم من الدليل واذا تحققت ذلك
علمت ان اقوى لطرف الواقعة في هذا المسلك واوثقها واقومها

(الطَّرِيقُ الثَّلَاثُ)

طريق الحدوث وهو طريق المتكلمين واشياير اليه في الكتاب لتعزيز بقوله سريهم
اي اننا في الافاق وفي انفسهم وبليستهل ابراهيم الخليل عند ربيته الاجرام الفلكية
وحاصل هذا الطريق ان العالم محدث وكل محدث خلقه محدث فالعالم
له محدث اما الصغرى فقد اتفق عليها اهل الملل سواء المسامون وغيرهم ووافقهم
فيما جمع من اساطير الحكمة وقدماء الفلاسفة من العصر القديم الى زمان
ارسطاطاليس انما القول تقدم العالم وازلية الحركات بعد ثبات الصانع
ظهر بعد ارسطاطاليس لا ندرخالف القدماء وابدع هذه المقالة على قياسات
ظننا حجة وبها ناثم تبعة جملة من تلاميذه ولفوا فيه الكتب والحرقة هو الاستدلال
بالحجة فنقول ان العالم اما جاهل واعراض وكلاهما حادثان اما الجواهر فلا

لا تخلو من الحوادث ضرورة أنها لا تخلو من المكان وهي ماساكنة فيه او متحركة والحركة
 والسكون كلاهما امران حادثان فأنهما عابقتان عن الكون الأول في المكان الثاني الكون
 الثاني في المكان الأول فهما مسبوقان بالخير ولا شيء من القديم مسبوق بالخير
 وكل ما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث بالضرورة وأما الأعلى من شيء فتوقفها على الجواهر
 أولى بالحدوث وبوجه آخر الأجسام لا تخلو عن الحوادث المتناهية وكل ما كان كذلك
 فهو حادث أما الأول فلا فأنها لا تخلو من الحصول في الحيز والنواحي من الحركة
 والسكون والاجتماع والافتراق وكلها أحوال للتمييز وليست لنفس التمييز زاد الحيز لكونها
 نسبيا بينهما فلا تكون عين احدهما مع كونها متعاقبة وتبديل عند حصول التمييز في الحيز
 حرق بعد أخرى ولا شيء منها يتبدل ذاته فلا بد أنهما زائدة عليهما وليست قد يتغير
 متناهية لانهما مستندة للكون في الزمان وكل من اجزاء الزمان وحجوه مستندة للحركة
 لما عرفت من بطلان الاتناهي بالحدوث والتناهي لازم لهذه الاكوان ولا ريب
 ان الجحولا ينفك عنها لانه واجب الحصول في حيز ما فان كان ذلك الحصول غير
 مسبوق بغيره فهو أول كون له في الوجود وذلك ان الحدوث وان كان مسبوقا به
 فاما في ذلك الحيز وهو السكون وفي غيره وهو الحركة فاذا كان الجسم لا ينفك عن
 الانقسام بجاذث ومكان كذلك فهو حادث وبوجه ثالث انه لا يمكن ان يكون شيء
 من الاجسام الأول بوجوده اذ لو كان كذلك فهو من حيث كونه الموجود الأول ما أنه كان
 متحركا او ساكنا وكلاهما باطلان لا شذراهما الزمان وهو لزوم الحادث حادث متناهي الحركة
 والسكون امران حادثان فلا يمكن ان يكون الجسم أولا في الوجود ولقد اورد على
 القول بحدوث العالم امور كثيرة لا بد من التعرض لبعضها منها والجواب عنها نقول
 الايراد الاول انه لا بد ان يبحث عن معنى كون العالم محدثا وما هو محال لنزاع في
 البين واذ الخصمنا محال لنزاع علمنا امتناع القول بالحدوث وما يند من وجهين
 الأول ان الحدوث اما انه ينفسر بكون الشيء مسبوقا بالغير او كونه مسبوقا
 بالعدم وعلى أي حال فلا ريب ان المسبوقية عابقة عن التأخر المضائق للتقدم

ومن المعلوم ان التقدم على اقسام خمسة هي التقدم بالعلية والطبع والشرف والمكان والزمان
ومن الظاهر ان المراد من التقدم في المقام لا يمكن ان يكون سوى القسم الاخير وهو التقدم
بالزمان والتقدم بالزمان باطل في المقام مع كون مستانزما تقدم العالم الذي اريد
الباطل وهو خلف اما كون باطلا فلانه لو كان تقدم الباري تعالى على العالم بالزمان
لزم ان يكون الباري تعالى زمانيا وهو مستلزم لحدوثه تعالى من ذلك وان يكون
للزمان زمان اخر مان وهو مستلزم للتسلسل المحال واما كون مستانزما تقدم العالم فلانه
اذا كان هذا التقدم زمانيا ولا بد ان يتقدم الباري تعالى على العالم فان لم يكن
الزمان مبدئية ويلزم منه التقدم لهذا اذا فسر ثم حدوث العالم بالمسبوقية
بالعدم او الغير وسلمتهم انحصارا للتقدم في الوجوه الخمسة فاما اذا فسر ثم بشيء
اخر اود اعتمد للتقدم قسما اخر فيجب عليك بيان حق يقع فيه البحث والجواب ان
المراد من الحدوث هو ما ذكره ولكن لا نسلم انحصارا للتقدم في الوجوه الخمسة انما
في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وكذا تقدم الباري سبحانه على الحوادث العينية
وهو ليس بالعلية اذ لو كان كذلك كان الجزء ان من الزمان معالاة حكم المترتبين
بالعلية فلا يكون الزمان منقضيًا وليس كذلك ايضا بالطبع فان التقدم كذلك لا يكون موجبا
مع المتأخر كواحد مع الاثنين وليس كذلك في الزمان وليس ايضا بالشرف والمكان
وهو ظاهر وليس بالزمان لانه لو تقدم جزء من الزمان على الآخر بالزمان لزم ان
يكون للزمان زمان اخر وكذا لو كان تقدم الباري تعالى على حادث اليوم مثلا بالزمان
لكان الباري سبحانه من الزمانيات فلا بد ان يكون هناك قسم سادس هو المتحقق
في تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض في تقدم الباري تعالى على حادث بالخصوص واذا
كان قسم من التقدم مخرج ان تقدمه تعالى على حادث خاص فليكن ذلك القسم هو
المتحقق في تقدمه على مجموع العالم وهو ملاك مسبوقية الحادث بالعدم او الغير وقد
اوضح الصمد لشيء ازيد على هذا الجواب بعدم تسليم ان تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض لا يبين بان كيف وان مصلح الحمل ومطابق الحكم بهذا النحو من التأخر والتقدم

فليس أجزاء الزمان بلا ملاحظة الأمر غيرهما ولكن اجاب بجاوب اخر وهو اننا لانسلم ٣٩
ان الزمان لو كان له بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المطلق
سواء كان قاسرا او غير قاسر لا يستدعي لمسبقه بالعدم وذلك كتناهي لبعدها لمكان في
المقدار فانه لا يستدعي كونه مسبوقا بالعدم فكذلك احكام التناهي للزمان وان شجر
تناهيه لا يوجب مسبوقة بغيره سابق عليه كما ان تناهيه لفضلك الذي هو محدود
بجهات الامكنة لا يستلزم تأخره عن امر متقدم موجود او موهوم خلافا او ملاء
تأخره مكانيا فكذلك تناهيه للزمان الذي هو محدود بجهات الزمنية وعرضه لزمانا
لا يستلزم تأخره عن امتداد زمني موهوم او موجود تأخر زمانيا وان كان الزمان
عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انهي ليس وراء الفلك شيئا خلافا ولا ملاء
مع ان الزمان وان كان غير متعين للاجزاء بالنسبة الى مدارك المستجيبين في سبيل مكان
لكنه بالنسبة الى القدر والحق والمجودات متصل قاسر فيجري فيه برهان التطبيق وغيره ٧-١١-١٢
فثبت تناهيه من جانب المبدأ انتهى ويرد على كلامه اولان مراد المتكلمين لعله انه لا شئ
في ان التقدم والتأخر الواقع بين اجزاء الزمان لا يستدعي وجود زمان مغاير للزمن المتبين
فليكن تقدم عدم على زمان ايضا غير مفقود الى زمان هناك وثانينا ان قياس الزمان
المتناهي من جانب المبدأ على مكان المتناهي في باب عدم استلزام عدم المكان سابقا
مع الفارق لا نأخذ قطعا ان اجزاء الامكنة التامة غاوان كانت غائبة غاوان وكذا
المكان وان كان متناهي الاطراف موجود في نفس الامر لهذا يصدق قولنا مكلف
موجود في نفس الامر بخلاف الوقت لا الامس موجود وقال لفاضل المحقق في
في الشمس لما زعموا ان مطاق القبلي والبعدي هما لغتين من الاجتماع لا تنفصل
الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم واذا رفع الزمان وامتداد من البين لم يبق
في يد العقل ما يتبقى له الحكم فيه بالقبلية والبعديته بل اذا جرد الخط عن الزمان
واستمر في لا يستطيع العقل الا الحكم بالوجود المحض والعدم البحت ولا يمكن من
الحكم بالوجود بعد عدم امر فهو مد فوج بالتحقق المحال الاول فاما المكان فانا لا نشغل

ان يكون وراء ذلك الافلاك شيئاً لاختلاء دلا ملاء مع حكما بان العدم المحض الذي
يقولون به وراء الفلك محيط بالفلك يقبل الانقسام بانقسام السطح الاعلى للفلك
واثر قابل لان يوجد فيه ممكنات اخر من الاجسام والجمانيات كما ان الافلاك وحدها
ايضا في لعدم المحض ايضا اذا فرضنا ارتفاع الافلاك من البين نعلم قطعاً ان
ابعاد العدم الذي وراء الفلك تزيد على ما هو الان بسبب انضمام العدم الذي يحصل
بسبب فرض ارتفاع الافلاك فيلزم ح ان ما فرض عدم ما محض البعد المحرور يكون بعدا
محوردا فيلزم الخلف واما الثاني فهو ان بهان التطبيق ونحوه كما يقتضي تناهي الابعاد
يقتضي تناهي الزمان من جانب مبدأ ايضا فالقول بتناهي الزمان كالقول بتناهي الابعاد
متعين واكتناه الافلاك بين الواجب تعالى وبين الزمان كالكثرة كيفية كون ما وراء
الفلك لاختلاء دلا ملاء يجوز ان يكون مما لا سبيل للعقول للبشرية اليه .

الوجه الثاني انه لا يقولون انهم لصحة وجود العالم بدلية ام لا على الاول
يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان وهو محال وعلى الثاني قد عرفت تم يجوز قدم العلم
والجواب انه فرق بين صحته اذلية للحادث واذلية الصحة والاول ممتنع غير لازم
والثاني لازم غير ممتنع الايراد الثاني ان العالم تابع في وجوده للمؤثر فاما مؤثر بتمام ماله
دخل في تأثيره هل يكون حاصله في الانزال ولا فان كان حاصله في الانزال ممتنع
تخلط وجود العالم عنه فيكون قد ياء وان كان غير حاصل كله فهو يحتاج الى ضم
ضميمة وتلك الضميمة تحصل بعد ذلك فيكون حصولها بسبب مؤثر ينقل الكلام اليه
فاما يلزم الدوام للسلسل والجواب اننا نتأمل ان تمام ما به التأثير لم يكن حاصل
في الانزال قوله حدوث ذلك المرجح يستدعي مرجحاً اخر ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم
لزوم التسلسل لم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح هو مصحفه وحكمه خفية علم الله تعالى
اشتمال الوقت الخاص عليهما لذاته وتلك المصلحة وان كانت حادثة الآلات حدوثها
موقوف على حدوث عالمها وهو الوقت المشتمل عليهما والوقت وان كان حادثاً الا ان
مرجح وجوده هو علتة الغائية المشتمل عليهما اعلى لمصلحة وشبهة الدوام فيه من دفعه

لاختلاف المجتهدين الايراد الثالث ان العالم لو كان محدثا لاحتاج الى المؤثر او لمؤثره فثبت
 امره بوقوعه فتحتاج الى المؤثر ايضا وهكذا في تسلسل الجواب انها وان كانت امر ثبوتيا لا اعتباريا
 والتسلسل في الاعتباريات منقطع بانقطاع الاعتبار الرابع ان كل محدث فانه مسبوق
 بالامكان والامكان يستدعي محلا يقوم به وهو الهوى وذلك المحل ان كان حادثا لزم ان
 يكون امكانا ثبوتيا على المحل بخلافه لكان في التسلسل وان كان ذلك المحل عن الهوى
 قد يما فلا شك ان الهوى لا ينفك عن الجسمية فيكون الجسم قد يما والجواب ان الامكان
 امر معدى لا يحتاج الى المحل وعلى تقدير كونه ثبوتيا اعتباريا يكفي لقيامه بنفسه لما هيته
 الخامسة ان العالم لو كان محدثا لكان المؤثر القديم فيه قادرا وثانيا القادر لقديم في الحادث
 محال لانه لا يخفى من انه كان قادرا على ايجاده في الازل ام لا على الاول يلزم قدم الحادث
 وعلى الثاني يلزم العجز وايضا فان القادر هل هو قادر على ايجاد الحادث بعد وجوده ام لا
 على الاول يلزم ايجاد الموجود وعلى الثاني القادر لا يقدح في العجز والجواب ان العجز هو عدم
 القدرة على الممكن بما هو ممكن لا مع شرط يكون به متمنعا وازلية الحادث وكذا وجده بعد
 امر محال فلا تتعلق القدرة به السادس ان العالم لو كان محدثا لكان الله سبحانه عالما
 بالجزئيات وهو مستلزم للتغير في ذاته والجواب منع لزوم التغير في الذات بتغيرها
 السابع ان العالم لو كان محدثا لكان محدثا فثبوتها او الفعل الاختياري لا بد فيه من عرض
 يلزم ان يكون الحادث وهو الله مستكملا بالغير لوصول غرضه منه والجواب منع كون العرض
 مطلقا سببا للكمال صاحبه في قبالة نقص في الذات بل يكفي الاولوية وتبليد النشأ
 الثامن ان لا ييجاد اذا كان احد انا فتركه في الازل فثبت الجواب ان ترك الاحسان مع صلاحية
 المحل نقص لا بد من ذلك وازلية الحادث امر متنع عليه التاسع انا ما رأينا بديهة
 الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة فلو جازنا خلافا ما شاهدنا الرضا خلافا لجميع
 القضايا المطرحة حتى يبين ان يدرك الضرير الذي في الصبيان في البلية الظلمانية البقرة
 في الاندلس ولا يبين الانسان الصحيح في النمار الواضح الجبل الذي يحضر تدو الجواب ان
 الاحكام تابع للعقوبات فاذا كان العقل يحكم بشيء بالضرورة فلا عبرة بقيا من الغائب على شاهد
 وما ذكره من المثال فهو البين ولا يلزم به اذا حكم العقل بشئ تدو اذ ليس فلا يبين (رواها الكباري)

وهي ان كل محدث فله محدث فذل ليلها ان كل محدث فهو ممكن وقد علم ان كل ممكن فهو
محتاج الى المؤثر ويوح عليه انه لم لا يجوز ان يكون الحادث قبل حدوثه فمتنعاً ثم يصير واجبا
بيان ذلك ان صحة حدوث الحادث كانت ممتنعة في الازل والا لزم صحة كون الحادث ازليا
ثم تجددت هذه الصحة فان كان تجدد ها لكون الصحة ممكنة اجريها الكلام في مكان هذه الصحة
وهكذا في تسلسل وان كان بحسب الوجوب فهو المطلوب وايضا على تقدير إمكان هذه الصحة
لا يجوز من انها تجددت بدون سبب فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وبسبب فعله تقديره
عدم السبب لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع فثبت ان الصحة تجددت
لا مع الامكان بل مع الوجوب وكذا الكلام في فاعلية الباري تعالى فانها كانت ممتنعة في الازل
ثم حدثت على طريقه الوجوب بتقرير ما هو بالاجواب ان هناك كلها شبه في مقابلته الهبة
والضرب على قاضيه بان المحدث لا بد ان يكون ممكنا فلا يصح الى ما يصادها وايضا ان
هذه احكام اعتبارية لا وجوب لها في الخارج ولا يلزم منه ان تكون اختراعية محضه كاعدام
الممكنات واعلم ان اثبات قولنا كل محدث فله محدث انما يحتاج الى مقدمه وكل محدث
ممكن اذا قلنا ان علته لا فقار هو الامكان كما هو الاقرب ان قلنا ان علته لا فقار هو الحدوث
لنحتاج اليها ولا فخرنا للدليل بوجه اخر لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وهو ان لا شك
في وجود حادث ما وكل حادث فبالضرورة له محدث ولا بد ان ينتهي سلسلة الاحداث الى
قديم ذاتي والا لزم الدور والتسلسل ولا قديم ذاتي الا واجبا لوجوده وقد ظهر من هنا
ان نتيجة الاستدلال بالامكان او بالذات ثبوت الواجب يتبعه كونه قد بما بالضرورة ونتيجة
الاستدلال بالمحدث ثبوت القديم او لا يتبعه كونه واجبا عند المتكلمين خاصة فلا تغفل
وقد ربح في مواضع كثيرة من الكتاب السنة الاستدلال على وجوب الصانع الواجب بانها
شئ على طبق مقتضى الحال جامع للمقتضى لا مقام للعوام والبهان للنحو صرح به الاستدلال
بالامكان والحديث امثال قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار والفلك التي تجري في البحر وايضع الناس ما انزل الله من السماء من ماء فاجري به الارض
بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المستقر بين السماء والارض
لآيات لقوم يعقلون وامثالها في الكتاب لعزرك كثيرة قيل فما اكثر من ثمانين موضعا وهو في

كلمات الائمة عليهم السلام أكثر من الكثير منه في فتح البلاغة ما جاء في وصف النملذ و ص ٤٣
 الجادة والطاوس والخفاش وغيرها ومنه في كتاب التوحيد لابن بابويه وحديث المفصل
 وغيرها شئ كثير وقد فرغنا بحمد الله الآن من توفيقه عن بحث اثبات الواجب تعالى وقدمه
 ولا يحتاج بعد ذلك الى عقد البحث في زليته وابدئية كما فعله بعض الاساتد لثبوتها
 من ذلك بالضرورة ثم كما لا يخفى . ١٠١٠

الفصل الثاني

في قدرته تعالى

والمراد منها انه يصح منه تعالى إيجاد العالم وتركه وليس شئ منها لازما لذاته
 واليه ذهب المليون كهم خلا فالفلاسفة حيث ذهبوا الى ان ايجاد العالم على نظام
 الواقع من لوازم ذاته فانكروا القدر بالمعنى المذكور اكن اثبتوها بمعنى انه ان شاء
 فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى واجبا لصدق عندهم ومقدم الثانية
 مستتبع واستدل المليون على قدرته تعالى بالمعنى الاول بوجوه الاول انه صانع قديم لا يصنع
 حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدر دون الايجاب الا انهم تخلف
 المعلول عن تمام علته ويخرج عليه بانه لا يهيئ ان يكون في سلسلة المعلولات قديم فحاشا
 يستدل به الحوادث كلها وهو معلول للواجب تعالى بالايجاب ويتم الجواب عنه بان ثابت حدوث
 العالم بجميع اجزائه كانت اثباته حتى بالنسبة الى المجردات غير هذا وقد استدل عليه
 فخر الدين الرازي بان كل ما سوى الله يمكن موجد لايجاد لا يتصور الا عن عدم لان
 الايجاد في حال الوجود تفصيل للحاصل فلم يبق الاحال لحدوث اعدام ولا يتصور شئ
 منها في القديم وهذا كما ترى والذى يهون الخطيب ان هذا الاحتمال لا قائل به من الفلاسفة
 والمتكلمين فهو باطل بالاتفاق الثاني ما استدل به صاحب المواقف من انه على تقدير كونه
 موجبا اما لا يوجد حادث او يوجد الاول باطل قطعا وعلى الثاني اما ان لا يستدل بالحادث

ص ٤٤ الموجه الى موثر ويتند والاول بباطل وعلى لساننا ان لا ينتهي الى قديم هو
 مستلزم للتسلسل وينتهي فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا من المحادث بلا واسطة فيلزم
 تخلف الاثر عن المؤثر الموجب لتمام وهو كما قال شايخ المقاصد ليس الا الدليل الاول بزيادة
 مقدما لا حاجة اليها فيرج عليه ما يرد هناك الثالث ما اشار اليه صاحب لمواقف ايضا وهو
 انه لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل ببيان الملازمة انه
 لو حدث لتوقف على شرط حادث ومع تسلسل قال وهذا الاستدلال يتم باحدا لطريقين
 الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته ويبين مع ذلك انه لا يجوز
 قيام حادث متعاقبة لانها لا يملكها هذا اقرع الثاني ان يبين في الحادث اليومي انه لا يتند
 الى حادث مسبق بالآخر الا الى غايته محفوظا بمرکز دائمة انتهى ولا ينبغي عليك ان اتمام
 الدليل مقتصر على هذا الطريق بدون افتقاره الى لطريق الاول عسجد وكذا ان يعكس
 الرابع ما نسخ لي وهو ان كلما يمتنع الصفات الواجب به بالامكان العام يجب انصافه بذلك
 كان مقتصر الى الستة وهو محال ولا شك ان الصفات الواجب بالقدر بالمعنى المتنازع
 فيه امر ممكن لمغير متنع عليه فيكون واجبا بثبوته له وهو المطلوب لتمام من تأمل
 في المصنوعات ولطائف صنعها فكما ان تقاطعها وبدايع الحكمة المودعة في كل واحد منها يحكم
 بالحدس لصائبات خالق هذه الامور مع كمال لعمرو القدر ينبغي ان يكون مباحنا للمكاشاة
 غنيا مطلقا منها عن شائبة الافتقار السادس ان تولى هذا النظم في لعالم مع
 توازن عجيب الانبياء على عدد الاكلاف والوف الاكلاف كلهم يدعون بعثهم من اله صانع قاصد
 مختار مع تاييدهم بما يدل على صدقهم من الايات كل هذا دليل قطعي على وجود الاله القادر
 المختار الناظم لهذه الانظمة الباعث لا ذلك الرسول لمبلغين من عبدة الصادقين في
 الاخبار عننا صحيح المخالفون بوجه الاول ان الباري تعالى لو كان فاعلا بالقدرة والاختيار
 لكان تعلق قدرته تعالى باحدا مقدورا كالشكل بالعين واللون المخصوص بالجسم مثلا دون
 ما عداه ان افتقر الى مرجع نتيقن كلامه الى تاثيره في ذلك المرجع ولزم التسلسل في المرجع
 وان كان بدون مرجع لزم التسلسل بلا مرجع وهو ان كان حبا نرا عند الاشياء على ذلك باطل

عند العدلية والجواب ان المرجح هو تعلق الارادة بشكل مخصوص ولون كذلك لوجه المصلحة ص ٤٥
فيها بالنظر الى ذات جسم مخصوص الثاني ان تعلق القدرة بايجاد العالم كان ازليا لزم
كون العالم ازليا وان كان حادثا ينقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ويتسلسل
والجواب ولا باختيار الاول ولا يلزم ازلية العالم لفرض تعلق الارادة في الازل بالاحداث في الزمان
خاص لوجه المصلحة فيه دون الازل وثانيا باختيار الثاني والتعلقات اعتبارات عقلية تنقطع
التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان القدرة على الشيء تقتضون مكان صدور الاثر عن
المؤثر وصدور عنه اجبا وممتنع لانه ان استجمع شمل نطقاته وجب والا امتنع و
الجواب ان الامكان بالذات والوجود بالامتناع بالغير وهذا ما يقال ان الوجوب بالاحتياج
لا ينافي الاختيار بل يحققه التام ان القدرة على الاثر اما حال وجوده الاثر او عدمه وعلى
اي حال لا يتحقق معنى لقدرة على مقتضى سوا ثمة الوجود والعدم والجواب انها في حال
العدم متعلقة بالوجود في الاستقبال معنى ثاني الحال فلاضافة اليها مسكن القدرة
متعلق بالطرفين مع ان العدم ازلي وهو نفى محض لا يصح ان يكون اثرا للمؤثر والجواب ان
القدرة على عدم باعتبار بقائه والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل عند
الفعل ليس فعلا لعدم السادس ان الفاعل بطريقه لقدرة ان كان الفعل اذلي جبر من
الترك لزم استكمال بالغير وان لم يكن اذلي لزم كونه عبثا وكلاهما محال على الواجب
والجواب ان الفعل لا يصلح لنفع الى غير فلا يلزم الاستكمال ولا العيث ثم اعلم ان
قدرة عامة لجميع الممكنات دليله ان لا شك في ان كل ممكن مقدر الى العلم فان كانت
علمته هو الواجب تعالى فان كان بالاجاب لزم قدم الممكن وان كان بالقدرة والاختيار ثبت المطلوب وان كانت
علمته ممكنا اخرجوا كلام فيه بعينه فثبت ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات اما بالثمة
او بواسطة مقدور اخر فان احتجنا الى اثبات الزيادة على ذلك من نفى لو اسقطه استغنى
بالسمعيات وهي اظهر من الشمس ابين من الامس وهو من ضروريات الدين نطق بذكر الله
في مواضع كثيرة بقوله سبحانه ان الله على كل شيء قدير ونفسه المعجز بقوله ما كان الله
ليخرج من شيء في السموات ولا في الارض ونحو ذلك والا حاديت فيه كثيرة اما الفلا وسفير
البحر والجنات الخنايب للاسلام كالفلاسفة والصائبة والشيعة ومن المبراهين المعز

ص ١٤٤ اما الفلاسفة فقالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصح كونه اثنان والصادر عنه ابتداء العقول
 الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط وتفصيل مقالتهم يأتي انشاء الله في اثبات الوحدة
 واحتجوا على ان الواحد لا يصدر عن الا الواحد بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
 لامرئين كان مصدرا لغيره هذا غير مصدرا لغيره فان كان كل منهما نفسا لواحد الحقيقي كان
 لامر واحد حقيقيتان فمختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لم يتركبه فلم يكن واحدا وان خرجا
 اخرج احدهما لم يتركبه التسلسل في ثلاث المصداقية الخارجية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد
 الحقيقي والا لم يكن هو واحد مصدر والمقتضى خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لثلاث
 المصداقية وينقل الكلام الى مصدريته المصدريته حتى يتسلسل الجواب ثم ان اريد بالمصداقية
 المعنى لمصدرية المستقي في هذا المعنى غير موجود في الخارج فلا يحتاج الى العلة واليضا
 فيقتضيه مصدرية الواحد الحقيقي للمعول الواحد فانها ايضا غير الواحد الحقيقي فلا بد لها من
 عليته ومصدرية اخرى وهكذا وان اريد بها الامر الخارج لذي يعتبر عنده بالخصوصية
 والمصدرية والعلية لضيق العبارة والمثل دها الامر الذي يصدر عن علة مخصوصة
 معول خاص دون المعول الاخر بخصوصية الماء التي يصح بها صدور البرودة من دون
 الحرارة فيجوز ان تكون للشيء الواحد خصوصية مع امثلية كثيرة ويجوز ان يكون للشيء الواحد
 الحقيقي مع امر عدي خصوصية مع معول معين ومع امر عدي اخر مع معول اخر ولا يستلزم
 تلك الضمائم العدمية تكرار في الواحد الحقيقي حتى يقال انه يلزم الخلف والازم ان يكون
 وجود الواحد الحقيقي متمنا معا ضرورة سلب كل ما عداه عن نفسه الامر الثاني انهم
 لو جاز صدور الكثيرين عن الواحد لم يكن تعدد الاثر كما شفا عن تعدد المؤثر مع انه قد ارتكز في
 العقول الاستدلال بتعدد الاثر كما لبرودة والتخوف على تغاير طبيعة مؤثر واحد كما لماء
 لطبيعة اخرى كما لنا والجواب ان ذلك لتخلف اثر واحد عن الآخر لا لصح قطعها
 الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرئين مثل آب كان مصدرا لاولاديين
 وهما لغيره فان الجواب انه منقوض بما اذا صدر عن انقطا فانه يصدر على انه ليس هذا المؤثر
 فيلزم ان يكون المؤثر علة لتغييره والحالت صدورا عنه فليقتضيه عدم صدره الا صلا

ما ليس الكمال لا يخفى أما الصّامة فذهبوا إلى أن الأفلاك أحياء ناطقة وهي مدبرة للعالم ص ٧٤
 السفلى المحدث للحوادث ويجب علينا عبادتها وهي تعبد الله تعالى والله أجل من أن يكون
 معبود النامات أحياء ناطقة فلا تحركتها لا يمكن أن تكون من جهة المفارقة لأن نسبتها
 إلى جميع الأجسام على سواء فلا بد أن يكون من قوة فيها روح فاما أن تكون طبيعية أو
 قسرية أو ارادية الأول محال لأنها تقتضي المهر ب عند المهر ب عند الطبع لا يكون
 مطلوباً وفي حركة الأفلاك كل نقطة نقر من الحركة عنها هي مطلوبة أيضاً والثاني كذلك لأن
 النفس لا يتصور بدون الطبع فتعنت الارادية وهي لا تتصور بدون الحيوة والادراك
 ويرد عليه أولاً أنه إذا كان فعل المقارن بالاختيار يجوز أن يباشر تحريك بعض الأجسام
 دون بعض وثانياً أنه يجوز أن تكون القوة الفلكية طبيعية مع كون المهر وعندها مطلوب
 بجوهر كحركة المد في النازلة لأجل طبيعتها فانه لا يعرض في مساهمة أحد الا وكانت الطبيعة
 موصولة اليه وتحركه عندها أما أنها هي المحدث للحوادث ففرقة بينهما قالت بان الله فاعل
 بالاجابات استدلت بان الحوادث لا بد لها من المبادئ فان كانت في الأجسام العنصرية
 فاما بالاختيار أو بالطبع أو بالقسر الأقل باطل لانه لا بد للاختيار من مرجح فان كان
 اختيارياً لزم التسلسل والالزام لانتهاء إلى غير الاختيار وهذا الثاني لأن شيئاً من
 القوى الطبيعية لا يفعل فعلها إلا بلاقاة العناصر المتفاعلة وهي لا يمكن إلا بالقاسر فلا
 تكون الطبيعة مبدأً أولياً وهكذا الثالث لأن النفس لا يتجه إلى الطبيعة أو الارادة
 دفعا للتسلسل فثبت أن الحوادث مستندة إلى مبادئ غير عنصرية ولا يجوز أن تكون هكذا
 المبادئ حادثاً والالزام التسلسل ومن القديم لا بد أن يكون صدورها مشروطاً بالحركة
 المتبدلة الأجزاء غير ذات بداية ونهاية وليس كذلك الحركة الفلكية وفيه استظهر
 منبهي على نفي الفاعل المختار وقد ثبتنا وجوده مع أنه على تقدير نفيه لم لا يجوز أن يكون
 الواسطة غير الحركة الفلكية من صفات للنفس والعقل متحدة متوالية إلى غير ذلك
 من الاحتمالات أما الفرقة التي اقرت بكونه فاعلاً فمخارفاً استدلت بدوران الحوادث
 السفلية والتغيرات الواقعة في جوف تلك القمر مع مواضعها في السبرج ومواضعها

ص ٤٨ بعضها الى بعض والى اسفليات واطهر ما نشاهد من اختلاف الفصول وما يتجدد فيها من البحر والبرد وتأثير الطول في ملوالميد بالسعادة والنحوسة والجوابان المذكوران لا ينفيل لعلمية مع ظهول الخلف كما في توامين احدهما سعيد والاخر شقي ونحو ذلك واما التثوية فقا للوحد في العالم خيرا كثيرا وشر كثيرا والواحد لا يكون خيرا شريلا بالضرورة فكل منهما فاعل على حدة وهذه ثلث فرق ياتي تفصيلها في مسألة الوصدة اكثر والجوابان احدهما لا يكون خيرا وشرلا بمعنى من يغلب خيره على شره وبالعكس لا بمعنى ان يوجد خيرا كثيرا وشرلا كثيرا كما هو محال كلامنا ايضا الشريان قدرا على دفع شر الشرير ولم يفعل فهو شري وان لم يفعل عليه فهو عاجز لا يسلمح للاوهية هذه الفرق من ليس لهم حظ في الاسلام اما الذين خالفونا في عموم القدرة من الملبين فيهم النظام ومنا بعوة قالوا انه تعالى لا يقدر على فعل القبيح لانهم مع العلم بيقينه سفودونه جمل والجوابان غايبة عدم الفعل لوجود الصانع عنده وهو القبيح لا نفى لقدرة عليه وفهم الباطني ومنا بعوة قالوا لا يقدر على مثل فعل لعبد لانه اما طاعة ومعية او سفود والجوابان اعتبارات تعرض لافعالنا والكلام في صدور فعل عامل نفعل لعبد في الذات لا جميع الاعتبار مع ان ما ذكرنا في القدرة بل لفعل وفهم الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل لعبد بديل لما يغ وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال لعبد يوجد فيه وارجح العبد منه لزم اما وقوعهما فيجتمع التقبضان ادلا ووقوعهما فيرتفع التقبضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مرادة والجواب الانزام بعدم ثبات قدرة العبد مع قدرة الله سبحانه وهو يحزنا في الاوهية دون العبودية .

(الفصل الثالث)

في علمه سبحانه

لا خلاف بين جمهور العقلاء في انه سبحانه عالم بالذليل عليه وجوه الاول انه فاعل لا فعال محكمه متقنة كالافلاك والغاصر بانها من الاعراض والجواهر على نظام بها فيه

للعقول ولا ينبغي بالكشف عن عشر معشرات العلوم ومثل هذا الفاعل يكون الا عالما قطعاً وهو ص ٤٩
 مفاد قول الرضاء في دعائه سبحانه من خلق الخلق بقدرته تبارك ما خلق بحكمته ووضع كل
 شيء منه موضعه بعلمه قيل ان اريد الانظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان لا خلل فيه صلا
 فهو مصنوع فان الله نياطاً فخر بالشعر وروان اسيد في الجند فجعل انواراً لمؤثرات من غير العقل
 تشمل على بعض المنافع والجوالات الملاحق الاشياء بمناسبتها لغير ذلك لوجه غير هذا المقطع
 لها على وجه الكمال لا يقال قد اسند جمع من العقلاء والحكماء عجائب خلقه الحيوان
 فتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عدد يتناشع من موهبها المصنوعة فكيف يصح دعوى ان الله
 في قولكم كل من فعل فخلقتنا فهو عالم فانه يقال لعل مرادهم ان المصنوع بمنزلة
 الاله ونسبة الفعل الى الاله ضايع وعلى التسليم فحقاً الضرورى على بعض العقلاء
 جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات كالتحلل والعنكبوت افعال محكمة كالتقريب
 مسألتها وتدبير معاشها قلنا لا يجوز ان يوتيها الله من العلم بقدر ما تقتضى به
 الى ذلك فان قيل يجوز ان تكون تلك الافعال انواراً لموجود عالم خلقه الله سبحانه
 لا انواراً له سبحانه حتى يثبت العلم له قلنا ان الذي يخلق مثل ذلك الموجود العالم
 الجاعل لتلك الانوار لا يكون الا عالماً بالاولوية الشان التي قد ثبت فيما سبق ان ذلك
 قادر فاعل بالاختيار ولا يتصور ذلك الامع العلم بالمتصور ولا يتفكران الوجهين
 المذكورين لا يثبتان على مذهب الحكماء القائلين بان افعال الله غير معللة بالاعراض
 مع عدم استنادها اليه بالذات والاختيار الثالث وهو دليل الحكماء ان
 البارى ثم مجرد وكل مجرد عالم لان كل مجرد ليصح ان يكون معقولاً لانه يكون برئاً عن
 الشوائب المادية المجازة للعقول وكل ما صح كونه معقولاً صح كونه معقولاً مع غيره
 لانه لا ينفك عن صحته للحكم عليه بالوجود والوحدة وهو ما من الامور العامة والحكم
 بشيء على شيء يقتضى تصورها معا وكل ما يصح ان يكون معقولاً مع غيره يصح ان يكون معقولاً
 لمعقول اخر وهو ظاهر وما كان كذلك يصح ان يكون عاقلاً اذا كان مجرداً قائماً بذاته لانه
 اذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغاي فان صح المقارنة المطلقة لا توقف

على حصولها في العقل ومقارنته معرفة في الخارج لا يكون إلا بان يحصل فيه العقل حصول
 الحال في المحل لا ثم اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحال فيه وحاولها
 في ثالث والمقارنته المطلقة فتعبر في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين الثالثة
 وهي مقارنته للعقول مقارنته المحل الحال ولا تغني بالتعقل الا ذلك فكل مجرّد يعجز ان يكون
 عاقلا لغيره ويلزم صحت ان يكون عاقلا لذاته لا ان تغفل لذلك الغيب يستلزم
 امكان تعقل ذلك يعقل ذلك الغير وذلك يستلزم تعقل ذاته واذا صح كونها عاقلا
 لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته لا ان تغفل لذاته اما الحصول نفسه او مثالا
 والثاني باطل لا يستلزم اجتماع المتساويين فتعني الاول ونفسه دائما حاصله له
 لا تغيب صلا فيكون التعقل دائما حاصله له فثبت ان كل مجرّد عاقل وهذا الدليل
 متضمن لمقتدات اكثرها محل نظر (الرابع) ان الله تعالى عالم وبذا ان لا العلم
 عبارة عن حضرة المعلوم وذاته سبحانه حاضرة لديه غير غائبة عنه واذا كان علما
 بذاته كان عالما بغيره لا ثم مبدأ لجميع ما سواه والعلم بالعلم يستلزم العلم بالمعول
 وفيه ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعول اذا كان العلم بجميع صفاتها
 ولوانها لا يلزم من حضور الشيء عند نفسه حضور جميع صفاته ولوانه والا لزم ان
 يكون كل حد مناعا لما يكن حقيقة نفسه وصفاته ولوانه وليس كذلك وقد
 يتمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية وفيه ان المقصد في ارسال رسال انزال
 الكتب يتوقف على ثبوت العلم القدح فيدور توهّم ان مجرّد ظهور المعجزة على طبق دعوى الرسل كاف
 في العلم بان تعالى له بذاته وبوسوله ومعجزاته ودعوى رسالته مدفع بان ظهور خرق العادة مقارنا بدعوى
 النبوة لا يدل على صدق الادّعاء ثبت قبل ذلك وجوب الصانع القادر لعليم الذي لا يجوز عليه القبح
 اذ بدون ثبوت جلاله ان يكون خرق العادة بخصوصية نفس المدعى وبحسب الاتفاق او
 من قبل الشيطان وهو ذلك واما مع ثبوت فلا يخفى ذلك لانه يجب ح على لعلم القدير
 عدم اقتدار المدعى وغيره على طمها خرق العادة لقبح تصدي الكاذب وجوب اللطف
 عليه لما شبه المكرين لعلمه تعالى فمنها ان العلم نسبة وهي لا تكون الا بين شيئين

فلا يعلم الله نفسه والجوهرات العلم مبدأ الأكتشاف وهو لا يقتضي لتغير في المصد اق ص ٥
 ومنها ان العلم بالاشياء كثيرة ليستنزم كثرة الصور في الذات الاحدية والجميع كون
 علمه بارتسام الصور ومنها انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما الاولى فلان
 العلم بها يوجب التغير في ذاته تعالى والثانية لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية والجميع
 ان التغير في المعلوم لا يتنزم التغير في العالم وادراك المتشكلة يحتاج الى الالات الجسمانية
 اذا كان العلم حصولا لصور لا اذا كان حضورا يا اقول في شهادات ان العلم اما حصولي او
 حضورتي والاول يقتضي ان يكون العالم محالا للصور وهو معتنع فيه تعالى لانه لا يجوز
 التكرار فيه ولا كونه محالا للتغيرات والحادثة والثاني يقتضي وجوب المعلوم فيلزم عدم
 علمه بالاشياء عند عدمها ولهذا الشهادة نزلت اقليم كثير حتى الشيخ الرئيس ومن هذا
 حذوه ولاجلها انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه تعالى لشيء من الموجودات غير ذات
 تعالى وصفاته التي هو عين ذاتهما ان منهم من نفى علمه بشيء اصلا ولديهما اثبات
 علمه سبحانه لا بد من بسط الكلام في تفصيل مذهب الناس في علمه بالاشياء وتحقيق
 الحق فيها فنقول الاول مذهب المعتزلة قالوا بثبوت الممكنات قبل وجودها فعلمه
 سبحانه لا يربطها بغير ثبوتها في الازل ومنشأ هذا القول نابع من حكم اجاز ما يصور ثبوته
 على ما ليس بوجوده في الخارج وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهذا القول ضعيف
 جدا لبداهة ثبوت الثبوت يساوق الشئبية والوجود وما ذكر كون الدليل لو تم لدل على ثبوت
 المحتملات ايضا الصحة فوالله ان اجتماع النقيضين محال وشريك البارى معتنع للحق
 ان قولنا ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ليس على نحو الغلبة الثاني ما ذهب اليه
 الافلاطونيون من اثبات انصور المفارقة والمثل لعقلية وبها يعلم الله الموجودات وفيه
 ان الصور المذكورة مادته متاخرية وانما عند تعالى وعن علمه فينتج ان تكون هي علم تعالى
 بالاشياء مع انه لا يقال ان كلام الى علمه سبحانه هذه الصور حيث انما وجود ذات
 عينية لا ذهنية الثالث القول بانحداد تعالى مع الصور المعقولة لا وسخا فانه يحتاج
 الى بيان الرابع القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى على وجه اكمل وشمل

لذلك بصوت بيت انشاء البتاء اولاً في ذهنه بقوة محيطة فتصير محركة لا عضاء
الى ايجادها في الخارج فليس جودها العقلي ما يؤخذ من الوجود الخارجي بل الوجود الخارجي
تابع لوجودها العلمي غاية الامر ان الصانع الممكن بالنسبة الى مصنوعه والمصنوع الى
تصنيفه ليس تمام الفاعلية بان يكون مجرد تصور كما في الحصول لتصوره فلا خارج بخلاف
الباري سبحانه فصدره الاشياء عندها علمت فصدرت لانها وجدت فعلت فذا
تعالى عالمه بجميع الاشياء في الازل قبل وجودها بوجوه على فلوله كما ان ايضا موجوده
بوجود على لتحقيق العلم بها اذا العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم والتعلق
مع المعدوم الصفر محال ووجودها العلمي ما بان تكون منفصلة عن الواجب تعالى فيلزم
المثل لا فلاتونية او بان تكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب فيها فتعين ان تكون ذائقة على انه لكانها
فيها شئ واوحى على هذا القول بوجه اوله ان القول بثلث اعراض كذاتة لذاته على ما ذهبوا اليه يستلزم
تعلقه بجهة لا قضاء والقبول في ذاته شئاً وهو موجب للتكثير الثاني ان ذاته تعالى اذا كانت بسيطة
ليس راعها شئ فبدأ الصوثة في ذاتها اما ان يكون على ما يقال ثمة اذا علم ذاته يجب ان يعلم معها
فيكون العلم تابعاً للعلية فبطل قولهم ان علمه بالاشياء مسبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا
لعلته للاشياء واما ان يقال ان حصول صوثة في ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعلية
بحيث لا تملك الصوثة المقارنته ما وجب لمعول فحينئذ ليست ذات الواجب على وجودها
مفيدة للمعولات بل هي مع صوثة الثالث انه يستلزم ان يكون سبحانه محلاً لمعولات
الممكنة المتكثرة الرابع انه لا يوجد شئاً مما يباين بذاته بل بتوسط الامور
الحال فيه الخامس انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على ترتيب
العلم ان يكون ذاته منفصلة عن الصوثة الاولى اذ هي علته استكمالها تعالى بحصول الصوثة
الثانية لا يقال لصورة ان كانت في ذاته فليست كما لا اله الا انقول هي من حيث
كونها في ذاتها كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك
ان كون ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء القوة انما يكون بوجوهها فيكون وجودها كمالاً
ومزيل لنقص كمال فالصور السابقة تكون مكملته وذاته مستكملة فالمكمل شئ

من المستكمل مع ان ذاتهم اشرف من كل شئ في السادس فان فيضان هذه الصور اما
بالعلم المقدم او لا فعل الاول بعلم المقدم الذي هو عين الذات كان في علم الموجود
العينية بما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاب لعيني وعلى الثاني يرد عليه
ان هذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها الى غير ذلك من وجوه الايراد - القول
الخامس - ان علمه تعالى بالاشياء انما هو بالاضافة وتفسيره ان علمه بذاته هو كونه
نورا لذاته وعلمه بالاشياء العباد في علمه هو كونهها ظاهرا لا شرا في علمه فعمله عند
مفعول اضافته اشرفية فواجب ان لا يخرج مستغن في علمه بالاشياء عن الصور وله الاشتراك
والتسلط المطلق فلا يحجب شئ عنه وعلمه وبصره واحد ولو ثبت ايضا لنفس قدرته
فان النور مياض لذاته فعلمه بالاشياء نفسا بجاهد لها كما ان وجود الاشياء عنده نفسا
لديه فلهذا اضافة الفعلية الى جميع الاشياء بها تصح الاضافات اللاحقة كبرها
والمريد ترواها اذ كلها واحدة عند التحقيق ونظير ذلك فينا ادراك النفس لثقلها
وقولها فان ذلك انما يكون باشرافها وتسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نورا
لذاتها وكل ما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركا لذاته ولذا لا الغير
وكما كان الشئ اشد نورية واكثر تسلطا على غيره كان ادراكه لغيره اشد واقوى
واشد الزوات نورية هو الحق جل ذكره واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق لله
سمانه له السلطنة العظمى القهر الائم فلا حزم يجعله ذاتا له ويعلم ما سواه
من العقول والاجرام وقواها وما تمثل لها او ينطبق فيها بمجرد اضافة المبدأ تروا ونعده
الاضافات لا يجب تكرار في ذاته ولا تجدها بوجوب تغيرها في ذاته فلا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض هذه طريقة الشيخ الجليل صا الاشراف وتبعه خاتمة
الحكماء العلامة المحقق الطوسي طاب ثراه وغاية وحكم بصحتها كل من اتى بعده ويرد عليها
وجه الاول انما تبطل لغاية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدالة عليها النظام
الجبلي لترتيبها لمقتضى الثاني ان الاضافة متاخرة الوجود عن وجود الطرفين فيلزم
الحاجة لهما سمانه في شرف صفاته الى مخلوقاته الثالث انه يلزم الجمل على الباري

قبل حدوث العالم وقد ثبت صدقها والتابع زيادة الصفة على ذات الواجب تعالى وهو
 باطل على مسائل الفرق المقتضى القول السادس ان علمه تعالى باسواء علم واحد اجمالى
 يعلم به الاشياء كلها قبل إيجادها على وجه الاجمال وهذا من ذهب كثر المتأخرين وتبينوا
 ذلك بان الواجب لما كان عالما بذاته وذاته علمه مبداً وجميع الاشياء فيجب ان يكون
 عالماً بجميعها علماً متحققاً في مرتبة ذاته مقدماً على صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها
 والا لم يكن عالماً بالاشياء باعتبار آخره بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم
 بخيرها هو صفة كماله في حقه وهو محال وعلمه يجهل كونه عاكساً عن كونه مبداً لمجموعه ولا تـ
 المقتضية في الخارج ومبدأ تميز الشيء يكون علماً به اذا العلم لا بين الامبدأ التميز فاذا كان
 تعالى علمه باسواءه واورثه والحمد امثاله تفصيلاً رتبه قسموا حال الانسان في علمه الى
 ثلاثة اقسام احدها ان يكون علومه والصور العقلية تفصيلية زمانية على سبيل
 الانتقال من معقول الى معقول على تسلسل وتناهيها ان يكون له ملكة تحصل من حاشية
 العلوم والادراكات وتبين بسبب حصول تلك الملكة على استخراج الصور العقلية التي
 كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تحشم كسب جديد وان كانت تلك العلوم والادراكات
 غائبة عنه غير حاضرة في نفسه اذا النفس ما دامت نفساً رتبة هذه الملكة الطبيعية
 ليس في وسعها ان تعقل الاشياء معاً كما اشرنا من دون مشاركتها الخيال فلا يسر من غير ذلك
 جميعها كسبها من المعقولات كان لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تعب وكلفة
 وهذه الحالة بسيطة نسبتهما الى الصور التفصيلية كنسبة القوة الاستعدادية الى العلم
 يحصل بعد فلبين الانسان في هذه الحالة عالماً بالفعل ولكن بالقوة القرينية منه
 اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالماً بالقوة وتالها كونه بحيث يوحى عليه مسائل كثيرة
 دفعة فيحصل له علم اجمالى بجواب كل ثم يأخذ بعدة في التفصيل شيئاً فشيئاً
 حتى تتلأ منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلمون نفسه يقيناً انه يحيط بالحق
 جملته ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب فلهذا العلم الواحد البسيط فقال للتفصيل
 وهو اشرن منها فقياس علمه واجب لوجه بالاشياء الصادقة وانطواء الكلى في علمه

هذا المصباح والفرق ان هذه المحال في البسيطة الخلافة للمعقولات المتفصلة ملكة ص ٥٥
 وصفة زائدة في النفس وفي الواجب تعالى بذاته ويرد عليها اولا انه كيف يكون
 الشيء الواحد لبيسط في غاية الوحدة والبساطة مبدأ انكشاف الاشياء فتختلف كثيرة
 والعلية مباينة للمعقول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وقياس
 العلوية على لصوت العلمية مدفوع اذ الصوت عين ماهية المعلوم وشبهها بخلاف
 العلوية فانها ليست كذلك وثانيا ان العلم على هذا الوجه ليس لاعلم بالقدرة غايرة الامر
 انما قوة قريبة من الفعل الساتع مذهب من زعم كون علمه بحسب مرتبة ذاته علما
 تفصيليا ببعض إمكانات وهو العقل الأول وعلمها اجمالي بما سواه ويكون علمه بكل علم
 علما تفصيليا سابقا على ايجادها متأخرا عن علمه بنفسه وهو سابق عليه وهكذا يعبر كل
 لاحق بالعلم السابق عليه الى اخر المعقولات ويرد عليه اولا انه يلزم احتياج الواجب
 في علم التفصيل بالاشياء الى ما سواه وثانيا انه يلزم عليه التجدد في علمه انتقال
 من معلوم الى معلوم وثالثا انه يلزم عليه فقدان العلم بالاشياء في كثير من مراتب
 نفس الامر خفاء كثير من المعلومات عليه في كل المقامات الوجودية وهو معتنع بالضرورة
 البرهانية الثامنة مذهب الصمد التبرازي وهو ان علمه تعالى بالاشياء في مرتبة
 ذاته ليس بصورة زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة النسخ عليها حكم
 الوجود الواجب من غير ان يصير وجود الكل من تلك المعان اول شيئ منها بل كان مظهر لكل
 منها بيان ان الاشياء المتكثرة قد توجد بوجود واحد كما يوجد في ضمن فخر انسان مثلا
 الجوهر الجسم والتأني والحساس والتأني والانسان وكلما كان الوجود اقوى وجودا واثم
 تفصلا كان مع بساطته كل تحيطه بالمعاني واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في الاشياء
 غيرة وليس يلزم من تحقق معنى نوعي في وجوده وصدق عليه ان يكون وجوده وجود ذلك
 المعنى لان وجود الشيء بالذات يقتضيه التميز عن الغاير والتحقيق لخصي يلقى فيه انتزاع
 معنى المنتزع المتحقق عن الوجود بالذات فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان باهو
 حيوان وان اشتمل على حدة ومغناه وهكذا وكل ما يتحقق شيئ من الكمالات الوجودية

في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى الكل
فان الجهات الوجودية للعول كلها مستندة الى علة الموجبة وهكذا الى علة العلة
ففيها الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصور والذمات والاعدام اللازمة للمعولية
بحسب مراتب نزلها ولا ريب ان الواجب تعالى هو المبدأ الفيض لجميع الحقائق والمآثي
فيجب ان يكون ذلك مع بساطة كل الاشياء واذا كان كذلك فمن عقل ذلك الوجود
عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل فواجب الوجود عاقل
لذاته بذاته وعقل لذاته عقل لجميع ما سواه وعقل لذاته متقدم على وجود جميع
ما سواه فعقل لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فلهذا هو العلم الالهي التفصيلي
بوجه الاجمالي بوجه لان المعلومات على كبرها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود
واحد بسيط وفيه مع منع جهات متباينة عليه من المباني ان كل بسيط الحقيقة
من جميع الوجود فهو بوجدته ليس شيئا من الاشياء سوى نفسه والاكالات ذاتها
متحصلة القوام من هوية نفسه وهوية امر اخر ولو في العقل فيكون مركبا لا بسيطا
من جميع الوجوه والوجود من حيث هو ليس عين الاشياء لانه لا بد لايجاب شي
لشي من زيادة شي في مرتبة المحكي عنه وفي مرتبة الوجود ليس الانفصال الوجود
والا لزم التركيب لعدم تخيل ان الواجب لما كان هو الوجود فينبغي ان يكون وجود
جميع الاشياء في مرتبة ذات الوجود والفرس والغنم والانس ولا يكون فيها
عدم شي اصل وهي مغاظة ظاهرة فان المراد من الوجود اما مفهوم الكل والجزئي
من جزئيات المطاق الشخصي كما هو من علوم المتصوفين اما على الاول فليس هو وجود
شي من الاشياء كما ان الانسان ليس من حيث كلياته زيد ولا عمل واما على الثاني
فظاهر فان وجود زيد ليس وجود عمر بالبداية واما على الثالث فانه لا يكون
بما نزل الهبوط والهبوط في مرتبة ذاتها امر مجهول ليس عين شي اصل على ان القول
بالوجود المطاق الشخصي باطل ما ساوما ذكر من ان وجوده تعالى وجود كل الاشياء
معناه انه كما ان الانسان بنفسه وجود حيوان مجسم ووجهه هكذا او اجلي لوجود سبحانه

فان وجود جميع الاشياء ويصدق عليه في ذاته معاني جميع الاشياء ولا شك ان هذا باطل بالبداية وكيف يجوز عاقلان وجود الواجب تعالى في حال واحدة مصداق اشياء متضادة فهو بعض واسود واسمر احمر معا وانسان وفرس وحمار وكلب وخنزير معا لغرض الله من هذا الحقيقة السخيفة والحق الذي لا ريب فيه هو انه لما ثبت بالحجج المتقنة التي تقدمت في اول المسئلة انه تعالى عالم بالاشياء ولا شك ان الذي ابدع الاشياء وانا دها واخلجها من العدم الى الوجود يعلم تلك الاشياء بحقائقها ولوازمها قبل إيجادها سيما وقد كانت على لترتيب والنظام ونظامها اشرف النظمات وترتيبها احسن الترتيبات لعلم بها لانها المقتدم عليهما وكل من تثبت في اثبات علمه بشئ من مجهولاته كصور او عقل او نفس او الاشياء بانفسها فذلك لقصور نظره والواضح في الحكمة لا يمانية من اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته ان العلم السابقة على جميع الموجودات ليست الضرورة داعية لنا الى ادراك كيفية هذا العلم فنحن نعتقد اعتقاد اجازمانه تعالى عالم بالاشياء وان لم يكن لنا العلم بكيفية هذا العلم والخصار العلم باقسامه في حصول صورة المعلوم او حضوره ممنوع لم لا يجوز ان تكون خصوصية ذات الواجب بالحق لان يكون مبدء الانكشاف لاشياء بدون افتقار الى شئ اخر لا ترى ان كل موجود انما يصير موجودا بوجود زائد الواجب موجود بدون وجود زائد هكذا القدح والارادة والجيوثة فلم لا يجوز كونها عالما بالاشياء بدون علم زائد عليه ويؤيد ما قلنا قول الصادق عليه السلام ان الله تبارك وتعالى علم لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه ولو لا ظلمة فيه فان العلم عبارة عن مبدء الانكشاف فلو لم يكن ذات العاجب بنفسها مبدء الانكشاف لاشياء لم يصح حمل العلم عليه وعن الحسين بن خالد قال قلت للرضا عليه السلام ان قوما يقولون انه عز وجل لم ينزل علما يعلم وقادر بقدره وحييا بجوته فقال عليه السلام من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس من ولا تينا على شئ ثم قال عليه السلام لم ينزل عز وجل علما قادرا حيا قد ياممها بصير بالذات تعالى عما يقول المشركون والمشبهون

(خاتمة)

فتمول علی تعالیٰ الجسيع الاشياء

اعلم ان الله اذا ثبت انه تم عالم في الجملة فقولك ان تعالیٰ عالم بجميع الاشياء لا يعلم تعالیٰ من مقتضى ذاته ونسبة جميع الاشياء الى ذاته على السواء فلا يمكن الفرق بينهما في مرتبة العلم واليضا قد سبق ان كل ما يمكن ان تصات الواجب به بالامكان العام يجب تصا في وجه به بالفعل ولا يخفى ان عموم علمه لجميع الاشياء امر ممكن فيان لم يثبت وقد نطق القرآن العزيز في كثير من مواضع بذلك ولطقت به الاحاديث المتواترة والتفق العلماء من الدينين والحكماء على ذلك ويدل عليه النظام التام وملاحظة الاتقان والاحكام على ما تشهد به العقول بحيث لا يحتاج فيه شك ولا ريب اما المخالفون في شمول علمه تعالیٰ فمضمون من قال بمتنع علمه بالعلم واللازم التسلسل الجواب ان العلم عين الذات فلا تغاير حتى يتأتى الاتساق مع ان العلم بالعلم بالشيء ليس معاين العلم بالشيء الا بالاعتبار فينقطع في التسلسل بانقطاع الاعتبار ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى لان كل معام يجب كونه مما لا يتميز عن الشيء بفصل عنه محدود بالضرورة وايضا فيان لم الاتساق في صفاته سبحانه وهي العلوم والجواب ان الامتياز انما يثبت لزم المغايرة وهي غير التماهي والعلوم عين الذات فلا تغاير فيه ومنهم من قال بمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم يتميز والجباب منع الصغرى ان اريد التميز في الخارج والكبرى ان اريد بحسب العلم ومنهم الفلاسفة قالوا انه بمتنع علمه بالجزئيات على لوجه الجزئي اى من حيث كونهما زمانية لا يتغيرها التغير ولا لزم التغير فيه تعالیٰ وهو محال وانما يجعلها على لوجه الكلى على حاطنه بجماعة واحدة مع جميع ازميتها علما ثابتا ابدا غير داخل تحت الازمنة والجواب ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغاير الاضافة لا يوجب تغاير المضاف مع انك قد عرفت ان ذات الواجب هي مبدأ لاكتشاف الاشياء بنفسه من دون اقتضائه الاضافة صفة فالحكى

عنه كيف ما كان يتكشف عنه تعالى والتغير في المحل عنه حسب الانتماء لا يستلزم التغير
في ذاته سبحانه .

القول في مسئلة البداء

البداء عند ودان اللغة بمعنى ظهور رأي لم يكن يقال بذاك في هذا الامر بذكر
اي نشأ له في ذلك رأي كما ذكره الجوهري وهذا المعنى يمنع استعماله في جانب الحق سبحانه
لاستلزام صدق علمه تعالى بالشيء بعد جملة وانما الذي يصح نسبتها اليه سبحانه والمعنى
المجازي للفظ وهذا يقتضي تشنيع المخالفين علينا به فان التشنيع انما كان يتم لو قلنا
بالبداء بمعنى الحقيقة وليس كذلك فان احدا من علماء الامامية لم يذهب اليه
بل نطقوا باخبار الامة عليهم السلام واقوالهم قد ما علم الامامية على خلافه من الاحاديث
المصخرين لك مضافا الى ما يدل على عموم علمه سبحانه قول الصادق من نعم ان الله
عز وجل يبذل في شيء لم يعلمه احد من ابرائمه وقوله ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر
ما يشاء ويجمع ما يشاء ويثبت ما يشاء وعند ام الكتاب وكل مرير يدك الله فهو في علمه
قبل ان يصنع وليس شيء يبذل ولا الا وقد كان في علمه ان الله لا يبذل ولا من جعل
وقوله ما بدا الله في شيء الا كان في علمه قبل ان يبذل وقوله ان الله لم يبدل
من جعل الى غير ذلك من اقوال ائمة اهل البيت الناطقة بذلك ولا يعقل مع ذلك
ذهاب احد من علماء الشيعة الى ثبوت البداء بذلك المعنى في الله سبحانه فان الشيعة في
منهم من تبع ائمة اهل البيت وقد صرح علماء وهم المتقدمون منهم والمتأخرون ببراءتهم
عما نسب اليهم من اسنادهم ذلك المعنى من البداء الى الله عز وجل قال الصادق ع في حق
بابير القمي في كتاب التوحيد ليس البداء كما يظن جهال الناس باقرب بداء عند الله تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا وقال السيد المرتضى علم الهدى في جواب مسائل اهل الرأي
ان المراد بالبداء التسخير والشيخ الطائفة في كتاب الغيبة البداء في اللغة هو التظهير
فلا يمنع ان يظهر لنا ان ادخال الله تعالى ما كنا نظن خلافا او لعلمه لا يعلم شرطه واما

ص ٢٠ من قال بأنه لا يعلم الشيء إلا بعد كنهه فقد كفر وخرج عن التوحيد إلى غير ذلك مما يقف
 عليه المتبع وإذا عرفت ذلك انضم لك كتابك التشنيع من المخالفين على الشيعة في هذا
 الاصل وبما نعلم عليهم في ذلك مثل فخر الدين الرازي حيث يقول قالت الرافضة البداء
 جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الامر بخلاف ما اعتقد انتم فقد
 علمت انهم افتراء عظيم وبما نعلمهم بنحوه بالله منه وان الذي نقول به هو البداء بمعنى
 اخر غير هذا المعنى اللغوي ولا بدع فيه فان مثل هذه الالفاظ المجازية الموهمة بانواعها
 اللغوية لبعض المعاني الفاسدة قد وردت في القرآن الكريم أقول هي سبحانه الله يستهزي
 بهم ومكر الله وليس بواكب ولنعلم ويد الله وخب الله إلى غير ذلك فلو امتنع اطلاق
 البداء عليهم لا يمنع اطلاق كل هذه الالفاظ وقد قال ابن الأثير في النهاية في حديث الامام
 والابن بروس والاعشى بالله عز وجل ان يتبينهم أي قضي بذكر وهو معنى لبداءهم هذه الآيات
 القضاة سابق والبداء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير جائز
 انتهى ومنه يظهر صحة اطلاق لفظ البداء بالمعنى المجازي من الحديث النبوي لما نقول
 من طريقي اهل السنة اما الذي نقول به في معنى البداء فهو امران الأول ان تقديرات
 الامور تتبدل بتبدل المصالح والثاني انه في بعض الاحيان يحصل الاطلاع للانبياء
 والاوصياء على امر من الامور بحسب الاسباب والمقتضيات الظاهرة فيجب ان يوقعه
 ثم يظهر لهم وللناس خلاف ذلك وان الامر لم يكن كما كان فيخيل هذان الامران
 كلاهما مما لا مجال للطعن فيه اما الاول فقد قال الله تعالى في سورة الرعد لكل اجل
 كتاب يحوي الله ما نيتاً ويثبت وعده ام الكتاب وقد قال فخر الدين الرازي وهو ذلك
 الامام المشكك في تفسيره في هذه الآية قوله الاول كما عاينه في كل شيء كما يقتضيه
 ظاهر اللفظ قالوا ان الله يحوي الرزق ويؤيد فيه وكذلك القول في الاجل والسعادة
 والشقاوة والايمان والكفر وهو مذهب عمر بن مسعود ورواه جابر عن رسول الله والثاني
 انها خاصة في بعض الاشياء دون بعض ففيها وجوه الاول ان المراد من الحق الاثبات
 نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر بدله عن الاول لثاني انه تعالى يحوي من اوان الحفظ

ما ليس بحسنة ولا سيئة لا همهم أمورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غيره الثالث
 انه تعالى اراد بالمحور من اذنب ثبت ذلك الذنب في ديوانه فاذا تاب عند محي عن
 ديوانه التاب يحول الله ما يشاء وهو من جاء اجله ويدع من لم يحج اجله ويثبت
 الخامس انه تعالى ثبت في ذلك لسنة فاذا مضت السنة محاذ ثبت كتابا اخر للمستقبل
 السادس يحول نور القبر يثبت نور الشمس لتأجيل يحول الدنيا ويثبت الآخرة الثامن انه
 في الامر نزل والمحن والمصائب يثبتها في الكتاب ثم يزيلها بالداء والصدقة وفيه حث
 على الانقطاع الى الله تعالى التاسع تغاير احوال لعبده فما مضى منها هو المحو وما حصل
 وحضر فهو الاثبات العاشر يزيل ما يشاء من حكمه لا يطاع عليه احد فهو المنفرد بالحكم
 كما يشاء وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاموات والاغناء والافقار بحيث لا يطع
 على غيبه احد من خلقه واعلم ان هذا الباب فيه مجال عظيم فان قال قائل لستم
 تزعمون ان المقادير سابقة قد جف بها القلم فكيف يتيقن مع هذا المعنى المحو والاثبات
 قلنا ذلك المحو والاثبات ايضا كما قد جف به القلم ولا يحول الا ما سبق في علمه قضائه
 محو انتهى فانظر كيف صح الرازي جملته من الوجوه التي ترجع الى معنى التغيير في المقدور
 واجاب عن الايراد عليه بنفسه الجواب الذي يقول به الشيعة في البداء الاصطلاح الذي
 يقولون به وقال الله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مستمرا
 عنده الآية قال نقاضى في تفسيره واجل نكره خصت بالصفة ولذلك استغنى عن
 تقديم الخبر والاستيناف به لتعظيمه ولذلك نكره وصف بان الله مستمرا اي مثبت
 معين لا يقبل لتغير انتهى وقال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
 قال لعلامة الزمخشري بعد كلام له وفيه تاويل اخر وهو ان لا يطول عمر الانسان لان قصر
 الا في كتاب وصورته ان يكتب في اللوح ان حج فلان او غزا فعمى اربعون سنة وان حج غزا
 فعمى ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ الستين فقد عمى واذا فرح احدهما فلم يجاز به
 الا ربعين فقد نقص من عمره الذي هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله ﷺ
 في قوله ان الصدقة والصدقة تفرح الدين يار زبير ان في الامار وعن كعب بنه قال حين

طعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حديثه قال لا خير في اجله فقيل لكعب ليس قد قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يتاخرون ساعة ولا يستقدمون قال نفق قال الله تعالى وما يئمن من عمر وقد افاض على السنة اطال الله بقاءك وفسح في مدتك وما اشبهه انتهى وقال البيضاوي في تفسيره هذه الآية بعد كلام قليل لزيادة والنقصان في عمر احدا باعتبار اسباب مختلفة اثبتت في اللوح مثل ان يكون فيه ان حج عمر فعمرة ستون سنة والا فاربعون انتهى وقال الله تعالى كل يوم هو في شان في الكشف عن عبد الله بن طاهر في دعاء الحسين بن الفضل وقال له اشككت على ثلث ايات دعوتك لتكشفها لي (منها) قوله كل يوم هو في شان وضح ان القلم جفت باهوكا عن ان يوم القيامة قال لها مشقون يبديها لاشقون دبتهما وقال الله تعالى ولما اسلمنا وتلكم للجبين ونادينا ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا انا كنا لك نجزي المحسنين في البيضاوي احتج بمن جوز النسخ قبل وقوعه فانه كان ما مور بالذي يجزى بقوله يا ابت افعل ما تؤمر لم يحصل نقي ولا يخفى ان القول بنسخ الاحكام قبل ظهور وقت العمل هو القول بالمبداء بالمعنى الذي لا يجوز على الله تعالى بوجه عند المذهب الحق وكلما يكلفون به في دفع هذا اللزوم فلا اقل من ان يكون هو جوبا للمبداء الذي يقول به الامامية اما الامارات في هو ايضا من المسلمات والمعلومات بين المسلمين قال الله تعالى فاوكلناك نورية قرينة امنت فنفخها في ايمانها الا قوم يونس لما امنوا فكشفنا عنهم عذاب الخزي في الجنحة الدنيا ومتعناهم الى حين روى المفسرون ونهم البيضاوي الزخشي وغيرهما في ذلك ان يونس بعث الى نينوا من الموصل فكذبوه واصرروا عليه فارعدهم بالعذاب الى اربعين فلما دنا العذاب غامت السماء غيما اسود ذا دخان شديد فهبط حتى غشي مناهم فلبسوا المسوح وبرزوا الى لصعيد بالنفسهم ونساء غم وصبيهاهم ودواهم وقرتوا بين النساء والصبيان وبين الدواب واوداها فحن بعضها الى بعض وعلت الاصوات والبجيج واظهروا الايمان والتوبة وتضرعوا الى الله تعالى فرحمهم وكشف عنهم ونحو ذلك في كتب التاريخ كروضة الصفا وحبيب السيرة وغيرها وهو صريح فيما ارجناه وقال الله تعالى واعدنا موسى ثلاثين ليلة واعدنا ما بعشر وهو ايضا صريح

فيما قلنا وقد رُح في الحديث ان عيسى روح الله مرقوم مجلبين فقال ما هو لاء قيل يا روح الله
 ان فلانة بنت فلان تهدى لي فلان بن فلان في ليلتها هذا قال يجلبون اليوم ويكون
 غذا فقال قائل منهم ولم يارسول الله قال لا صاحبهم وصيته في ليلتها هذا فقال لها لاء
 بمقالة صدق الله وصدق رسوله وقال هلك لنفاق ما اقرب غذا فلما اصبحوا جاعوا
 فوجدوها على حالها المبرجدة بها شئ فقالوا يا روح الله ان التي اخبرتنا امسها
 ميتة لم تمت فقال عيسى يفعلك الله ما يشاء فاذهبوا بنا اليها فذهبوا يتساقون حتى
 قرعوا الباب فخرج زوجهما فقال لهما عيسى ستاذن لي على صاحبك قال فدخل عليها
 فاخبرها روح الله وكلمته بالباب قال فتحدثت فدخل عليها فقال لها ما صنعت
 ليلتك هذا قالت لم اصنع شيئا الا وقد كنت اصنع فيما مضى ان كان يعتديا سائل
 في كل ليلة جمعة فنيله ما يقوته الى مثلها وانهم جاع في ليلتي هذه وانا مشغولة
 بامري واهلي في مشاغل فنهف فلم يجبه احد ثم هتف فلم يجبه حتى هتف مرارا فلما
 سمعت مقالته رمت متكررة حتى نلت ما كنتا فنيله فقال لها اتخعي عن مجلسك فاذا تحت
 ثيابها افنى مثل جذعة عاض على ذنبه فقال عليه السلام بما صنعت صرت عنك هذا
 وايضا رُح في الحديث عن ابي عبد الله قال مرقوم يهودي بالنبي صلى الله عليه واله فقال
 السام عليك فقال للنبي عليك فقال الصحابة انما سلم عليك بالموت قال النبي
 وكذا رددت ثم قال النبي ان هذا اليهودي يعصه اسود في قفاه فيقتله قال
 فذهب اليهودي فاخطب خطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث حتى نصف فقال رسول الله
 ضعه فوضع الخطيب فاذا اسود في جوف الخطيب عاض على عرق فقال يا يهودي ما علمت
 اليوم قال ما علمت عملا الا خطي هذا احتملته فحئت به وكان معي كعكتان فاكلت واحدة
 ونصت بقية لواحظ فقال رسول الله بما دفع الله عنه وقال ان الصدقة تدفع ميتة
 عن الانسان وايضا قد رُح في الحديث ان الله عز وجل دعى الى نبي من انبياءه ان خبر
 فلان الملك اني متوفيه الى كذا وكذا فاتاها ذلك النبي فاخبره فندعا الله الملك
 وهو على سريره حتى سقط من السرير وقال يا رب اجنني حتى يشب طفلي واقضى امري

نوحى الله عز وجل له ذلك النجى ان ايت فلان الملك فاعلم ان قد انسيت اجله وزدنت
 في عمر خمس عشرة سنة فقال ذلك النجى يا رب انك لتعلم انى لم اكذب قط نوحى الله
 عز وجل اليه انما انت عبد ما مورفا بلغه ذلك والله لا يسأل عما يفعل وبالحكمة امثال
 تلك الروايات كثيرة جداً وما ذكر من المعنيين للبداء هو الذى يتطلب عليه كلمات
 العلماء المحققين على اختلاف مشاربهم في تصويره على حسب اختلاف ادوارهم من اتباع
 الطواغر والفلسفة والعرفان قال لصدوق من اقر الله عز وجل بان له ان يفعل
 ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويامر ما يشاء كيف يشاء فقد اقر بالبداء
 وما عظم الله عز وجل بشئ افضل من الاقرار بان له الخلق والامر والتقديم والتأخير
 وثبات المبركين ومحو ما قد كان والبداء سر على اليهود لا فهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر
 فقلنا ان الله كل يوم في شان يحيى ويميت ويرزق ويفعل ما يشاء والبداء ليس من ذلك
 وانما هو ظهور امر يقول لعرب بدلى شخص في طريقى فظهر قال الله عز وجل وبدلهم
 من الله ما لم يكونوا يحتسبون اى ظهر لهم ومتى ظهر الله تعالى ذكره من عبد صلته لوجه
 زاد في عمره ومتى ظهر لهم قطيعه رجم نقص من عمره ومتى ظهر لهم عبدان الزنا نقص من
 رزقه وعمره ومتى ظهر لهم فيه التعفف عن الزنا زاد في سرقه وعمره وهم لا يدرون الظهور لله
 تعالى الحقيق والوجود والخروج من اليبسية الى الاليسية واطلاق الظهور على الوجود
 بعد عدم شايح لا يقال سباب الامور ايضا من الله تعالى فلامعنى لتبدل المحدثات بتبدل
 الاسباب لاننا نقول فعالت الاختيارية بل وكذا افعالها بما ثم اذ كانت اختيارية وكذا
 ما يتولد من تلك الافعال لانسلماهما مستنك بالذات الى الله تعالى فيحدث لا تسلم ان جميع
 اسباب المصالح والمفاسد من قبل الله تعالى ومن هنا ظهر ان القول بالبداء بهذا المعنى
 بعينه القول باختيار الله تعالى في افعاله وعلى هذا يتفرع آك احكام الشريعة من النسخ
 وتبدل الشرايع وارسال الرسل والتوجيه في العبادات والنهي عن المحرمات والحث على
 الدعاء والصدقة وصلته الرحم وكل هذه الامور من ضروريات الاسلام فمن لا يستلم البداء
 بهذا المعنى فينبغي ان ينكر كل تلك الامور وقال شيخ الطائفة في كتاب لغية ان لا يجتمع

ان يكون الله تعالى قد وقت هذا الامر في الاوقات التي ذكرت فلما تجدد ما تجدد تغيرت
المصلحة واقتضت تاخيرها الى وقت اخر وكذلك فيما بعد ويكون الوقت الاول كل وقت
يجوز ان يؤخر شرط بان لا يتجدد ما يقتضي المصلحة تاخيرها الى ان يجيئ الوقت الذي
لا يفريه شيء فيكون محتوما وعلى هذا ايتي قول ما روى في تاخير الاعمار عن ادائها
والزيادة فيها عند الدعاء وصلة الارحام وما روى في تنقيح الاعمار عن ادائها الى
ما قبلها عند فعل الظلم وقطع الرحم وغير ذلك وهو تعالى وان كان عالما بالامر بين
فلا يمنع ان يكون احدهما معلوما بشرط والاخر بلا شرط وهذه الجملة لا خلاف فيها
بين اهل العدل وعلى هذا ايتي اول ايضا ما روى من اخبار المتضمنة للفظ البداء
ويبين ان معناه النسخ على ما يريد جميع اهل العدل فيما يجوز فيه النسخ او غير
شرطه ان كان طريقها الخبر عن الكائنات لان البداء في اللغة هو الظهور فلا يمنع
ان يظهر ان من افعال الله تعالى ما كانت نظن خلافه او نعلمه ولا نعلم شرطه
وقال السيد الداماد في نبراس لضياء ان البداء منزلة في التكوين منزلة
النسخ في التشريع فما في الامر التشريعي والاحكام التكليفية نسخ فهو في الامر التكويني كالتوا
الزمانية بداء فالنسخ كانه بداء تشريعي والبداء كانه نسخ تكويني والبداء في
القضاء لا بالنسبة الى جناب لقدس الحق والمفارقات المحضة من ملائكة القدسية
وفي متن الدهر الذي هو طرف مطلق المصالح لقار والنبات الباق ودعاء عالم
الوجود كله وانما البداء في القدر في امتداد الزمان الذي هو وفق التقضي التجدي
وظرف التدريج والتعاقب وبالنسبة الى الكائنات الزمانية ومن في عالم الزمان
والمكان وتلهم المادة والطبيعة وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انقضاء الحكم التشريعي
والنقض استمراره لارتفاعه وارتفاعه عن دعاء الواقع فكذلك حقيقة البداء عند النسخ
البيان اثبات استمرار الامر التكويني وانقضاء اتصال الافاضة ورجعه الى تهيئه
نرمان الالكون وتخصيص وقت الافاضة لا استمرار تفاع المحاول لكائن عن وقت كونه
وبطلانه في حد حصوله انتهى. وقال مولانا المجلسي في البحار انهم عليهم السلام انما بالغوا

ص ٦٦ في البدء رداً على اليهود الذين يقولون ان الله قد فرغ من الامر ومن النظام وبعض
المعتزلة الذين يقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان
معادن ونباتات وحيوانات وانسانا ولم يتقدم خلق ادم على خلق اولاده والتقدم انما يقع في ظهورها
لا في حدوثها ووجودها فاما اخذوا هذه المقالة من اصحاب الكون والظهور من الفلاسفة
وعلى بعض الفلاسفة القائمين بالعقول والنفوس لعلكية وبان الله تعالى لم يوثق حقيقة
الا في العقل الاول فهم يعزونه نعم عن ملكه وينسبون الحوادث الى هؤلاء فنقول ذلك
واثبتوا انه نعم كل يوم في ثمان من اعدام شيء واحداث اخر وامانة شئ من احياء اخر
الى غير ذلك لتلا تترك العباد النضرع الى الله ومسئلته وطاعة والتقرب اليه بما
يصلح امور دينهم وعقباهم ولا يرجوا عند التصديق على فقره وصلته الارحام وهر
الوالدين والمعروف والاحسان ما وعدوا عليها من طول العمر وزيادة الرزق وغير
ذلك انتهى . اما المناسبة بين المعنى الحقيقي للبداء والمعنى المجازي في وجه الصورة
الظاهر في كلا صورتين البداء ومشابهتهما مع الصورتين التي تكون عند تبدل الراي بحسب
الظاهر وان لم يقاكن هي كذلك بحسب الحقيقة وكذلك النسخ فان الحكم فيه يكون
محدودا في علمه سبحانه من اول مرة بامد معين لكنه حيث يكون في مقام المبعث
غير مقيد بوقت خاص فاذا كشف عن زواله قيل انه قد نسخ مع انه لم يكن من اول
الامر لهذا الحين اما المصلحة في اظهار ما يبده فيه بحسب الظاهر فهي ربما تكون الحث
على لدعاء والالتجاء الى الله سبحانه وقد تكون التدبيل لبعض الخيرات كالصدقة
ونحو ذلك .

القول

في ان الله تعالى حي

وقد اتفق العقلاء والسمع المتواتر عليه ولكنه ليس على حد ما يقال ان الانسان
حي فانها عبارة عن اعتدال المزاج النوعي وقوة الحس والحركة وقوة الاعتدال النوعي اما

حيوة سبحانه فليست الاعتراف عن صحة العلم والقدرة وليست كما تقول الاشاعرة صفة
 زائدة تقتضون تكون ذاتها لاجلها متصفة بالقدرة والعلم كيلا يجيب لتخصيصها بهما
 تخصيص من غير تخصيص ذفيه مع النقص فتخصيص ذاته سبحانه بالحيوة وهو
 لواجب الى تخصيص خزان التسلسل ان ذاته سبحانه بنفسها مياينة لسائر الذات في
 متخصصة بنفسها لما لها من وجوه الكمال ولا تحتاج بعد ذلك الى تخصيص اخر وصفاته
 سبحانه كلها عين ذاته كما مياتي .

القول

في انه تعالى امر به

قد اتفق الحكماء والمتكلمون وجميع الفرق على طلاق القول بانه مرید وشارع ذلك
 في الكتاب السنة وكان اختلافنا في بيان حقيقة امره سبحانه على قول الاول
 ما ذهب اليه اكثر المحققين من المعتزلة والامامية وهوان الامرادة هي لداعي خلق العلم
 بالمصلحة او المفسدة وليست زائدة ولا لزوم التسلسل او تعدد القدر ماء والجواب
 انه يلزم ذلك مع زيادته على ذاته سبحانه فلا بد ان تكون عينها كسائر صفاته ولكن
 لا يلزم اتحادها مع العلم في المفهوم فلم لا تكون امرها مغايرة له كالقدرة . الثاني
 مذهب الاشاعرة وهو انها صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به لا تخصيص بعض
 الاضداد بالوقوع في بعض الاوقات مع استواء نسبة الذات الى كل يحتاج الى صفة من
 شأنها التخصيص وهي الامرادة وفيه انه يكفي للتخصيص العلم بالصالح وعلى تقدير
 مغايرته له بالمفهوم ايضا لا يوافق على ان تكون زائدة على الذات بل تكون عينها كالعلم
 والقدرة الثالث ما ذهب اليه الجبائية وبعض غيرهم من انها صفة زائدة قائمة
 لا يجهل وكانه ما اخذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض اما
 بان يريدوا الامرادة المعينات المكثفة بالمكن الذي يحدث في المادة لان المعدد

ص ٦١ يخص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين ولا معنى للإرادة إلا المخصص
 كذلك والمعدات قائمة بذواتها ويرد عليه ح أنه خروج عن قانون الملة لا نقول
 بوجه المادة القدسية واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها إلى غير النهاية
 أو بالتأخر أو بالانحصر في الحوادث بوقته يجب أن يكون حادثاً فيه إذ لو كان موجعاً قبله
 لزم الترجيح بلامرجح ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث الإرادة تحكموا بجدوها ولما
 لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا إلى أنها قائمة بذواتها ويرد عليه أنه
 لم يجوزوا أن تكون الإرادة ثابتة منذ الأزل متعلقة بالحدوث في وقت معين
 الرابع قول الحكمية أنها صفة حادث قائمة بذاته وفيه أنه مستأنز للحادث
 ذاته الخامس قول ضرار أن الإرادة تعالى نفس ذاته وفيه أن جميع صفاته كذلك
 ولكن لا يكفي ذلك في مقام بيان المفهوم السادس أنها صفة سلبية وهي كون الفاعل
 ليس بمسكرة ولا مساة وفيه أن كونها وجودية أمر معلوم السابع قول الحكماء أنها
 العلم بالنظام الأكمل وذلك أن الإرادة تعالى هي الغاية بالخلقوات وهي تمثل النظام
 الموجودات من الأزل إلى الأبد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الأوقات
 المتتالية الغاية المنتهية التي يجب أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات
 وهذا هو المقصود لا فاضلة ذلك النظام على ذلك الترتيب التفصيل ولا يفطن أن ثابت
 الإرادة لله سبحانه لا يتم على قول الحكماء بأنه الفاعل الموجب وعلى أي حال ثابت
 في المقام أنه لا ريب فيما ثبت وتقرر قبل ذلك أنه تعالى كان في ازل الأزل عالماً
 بجميع الأمور من جميع الوجوه ومنه العلم بوجود المصلحة في إيجاد زيد في سنة كذا
 وفي وقت كذا أو هو كان في وجود كل شيء في وقته المناسب له فهو من حيث اقتضائه
 إيجاد الشيء في وقته إرادة له وهي ثابتة لذاته سبحانه منذ الأزل ولكن
 لما كان القول بقدم الإرادة موهماً لعدم مدخلية أعمال لعباده فيما قدر لهم من الخيرات
 وكان المقصود أنهم عند الشروع أثبت اختياراً لواجب تعالى في كل وقت من جميع الوجوه
 ليغفر الناس فائدة الدعاء والصدقة ونحو ذلك وحر في الكتاب السنة ما يدل

٦٩
 على ان الرتبة قد توجب لمصالح والمفاسد وعنوان هذه الابدان نفسه قال سبحانه
 (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) وقال (ان يشا يذهب كرم ايمان الناس
 ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا) وقال (من ذا الذي يوصيكم من الله ان اراد
 بكم سوءا او امر بكم خيرا وفي توحيد الصدوق عن الصادق حين قيل له لم ينزل الله مریدا
 قال ان المرید لا يكون الا المراد معه بل لم ينزل عالما قادرا ثم اراد وفيه بالاسناد
 عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله اعلم الله ومشيئه هما مختلفان ام متفقان
 فقال لعلم ليس هو المشيئة الا ترى انك تقول ما فعل كذا ان شاء الله تعالى ولا تقول
 ما فعل كذا ان علم الله فهو لا ان شاء الله دليل على ان الله لم يشأ فاذا شاء كان الذي
 شاء بما شاء وعلم الله سابق للمشيئة انتهى ومعنى قولنا (ان شاء الله) في افعالنا
 الاختيارية على كون المشيئة بمعنى الابدان ان اوجدها الله تعالى اسبابها الخارجية
 المتوقفة عليها فذلك لعبد كما لا يخفى وروى بن الجوزي باسناد عن صفوان بن يحيى قال
 قال تعالى للحسن عليه السلام اخبرني عن الارادة من الله تعالى او من المخلوق فقال الارادة
 من المخلوق الضمير وما يبذل له بعد ذلك واما من الله عز وجل فارادته احد الله
 لا غير ذلك يقول هو كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا هتاف ولا تكلم ولا كيف كذا لك كما امر بالقيام

ان الله تعالى السميع بصير

وذلك مما قامت عليه الضرورة الدينية ونطقت به الآيات القرآنية والاحاديث
 المتواترة وبه تتم الحجج لابراهيم حيث قال (يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني
 عنك شيئا) قال سبحانه (تلك حجتنا اتيانها ابراهيم على قومه) ولا يلزم من قوله
 اثبات الكليات والجوايح له سبحانه فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاته
 ومعنى كونه سميعا بصيرا انه يعلم ما يدرك لنا بالحواس العينية والنفوس السامعة
 كما في الكافي عن الجواد حين سئل كيف سمينا ربنا سميعا قال لا نؤمنه لا يخفى عليه ما يدرك
 بالاسماع ولم نضفه بالسمع المعقول في البراس وكذا لك سمينا بصيرا لا نؤمنه لا يخفى عليه

ص ٧ ما يدرك بالبصار من لون أو شخص أو غير ذلك ولم يصفه ببصر بل بخطر العين
وخوفاً عن البصيرة الرضاء وبه يندفع ما يقال أن إثبات السمع والبصر في الأزل لا يسمع
ولا يبصر فيه خروج عن المعقول مع أن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء
الصفة فيه ولا يستحسن النقض بالذوق والشم واللمس لأن ثبوت العلم بتعلقها
الله سبحانه المصحح لاطلاقها عليه بنحو من المعنى بما يجدى مع وقوع اطلاقها عليه سبحانه
في الكتاب السنة وليس كذلك في هذه الصفات

انتهى تعالى متكلم

قد ورد إسناد الكلام إليه سبحانه في الشريعة القطعية وجميع علماء الملوك
لكنهم اختلفوا في معناه ففهم من رأى أنه لا بد في إطلاق المشتق من قيام المبدأ بالذات
وأن لا بد من قيام الكلام بذاته تعالى ففهم أن الشاعرة ذهبوا إلى أن كلامهم من جنس
الأصوات والحروف بل صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والافتناء
هو بما امر وناه وغير ذلك يدل عليها بالعبارة والكتابة أو الشارح فإذا اعتبر
عنها بالعربية فقلنا وبالسريانية قوراثة وبالعبانية فأنجيل وهكذا فالافتناء
في العبارات دون المسمى وذلك لأن الكلام المحسوس المنتظم من الحروف المسموعة حادث
غير قائم الأجزاء فيمنع قيامه بذاته سبحانه فتعين أن يكون هو المعنى ويكون
قد بما عرفته وفيه أو لا منع وجوب قيام المبدأ بما صدق عليه المشتق نظير التمار
فإنه من باع التمر لا من قام التمر وخوفاً كثيراً أن يتأني أنه على تقدير اشتراط القيام
في الإطلاق فأنما هو بالنظر العرفي لا الدقيق واللامح إطلاق الموجه على شيء من
الأمشياء بناء على ما ذكره الشاعرة من أن وجود كل شيء عين ما هيته وكذا على إمكان بناء
على أن الوجود هو الله تعالى وإمكان مفاد منه وكذا إطلاق الواجب على الصلوة مثلاً لأن الوجود
والجوهرية من أحكام الله تعالى والحكم خطاب منه سبحانه قائم به وهو ذلك وثالثاً أن مبدأ اشتقاق
المتكلم هو التكلم لا الكلام والتكلم قائم به سبحانه بمعنى إيجاد الكلام ودرأه عنه لو كان المراد من التكلم قيام به الكلام
سبحانه عبارة عن معنى النفس في معنى قولنا الحق في جميع كلام الله فإن المراد منه هذا التورية المؤلف من الحروف

وقوله تعالى كلم الله موسى تكليما والظاهر ان المراد منه قوله تعالى اني انا الله رب
 العالمين الذي نودي به من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة فلا بد
 لهم حاما من الاتهام بقيام الكلام المحسوس بالله نعم او القول بما نقول به في اسناد الكلام
 اليه واستدل الاشاعرة ايضا بان من يوحى صيغة امر او نهي او اخبار او استخبار او غير
 ذلك يجيد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ فالمعنى الذي يجيد في نفسه ولا يختلف
 باختلاف العبارات بحسب اللغات والاصطلاحات ويقصد للتكلم حصولها في نفس
 السامع ليحضر على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس ومغايرته للعلم والارادة مما
 في الاخبار بالاعلمة والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور وفيه ان الكلام على
 قسمين خبر وانشاء والخبر قد يكون مذكرا بما به التكلم وقد يكون غير مذكور به
 والانشاء قد يكون طلبيا وقد يكون غير طلبي والطلب قد يكون بدعا على الطلب
 الحقيقي وقد لا يكون ونحن اذا راجعنا الى انفسنا لا نجد فيها عند الاخبار الا دعائا لا
 تصورات اجزاء القضية مع الاذعان وفي غير الاذعان تلك التصورات بدون
 الاذعان وعند الانشاء الطلبي بدعا على الطلب تصورات الطرب مع الشوق الى تحقيق
 متعلقه وفي غير الطلبي تلك التصور مع ارادة اظهار الطلب بدعا من الدواعي
 وفي غير الطلبي من الغاء الانشاء ككيفية خاصة كالنجم والرجاء مع ارادة صورة
 للالفاظ المؤدية لها في الحقيقي منها وفي غير الحقيقي مجرد ارادة اظهار تلك الكيفية
 من غير تحقيق لها واقعا هذا كل ما نجد في انفسنا عند الكلام ولا شك ان شيئا منها
 لا يستحق عندهم الكلام النفسي وما سوى ذلك لمزمتقلد الى الحين مع ان الكلام اللفظي
 لا ينحصر في الاخبار والانشاء بل قد يكون مثل غلام زيد وفخوة ولا نعقل شيئا يكون
 مصداق الكلام النفسي فيه وما يقال من انه متاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم
 الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسى كلام وزورت في نفسى
 مقالة وقال الاخطل:

ان الكلام لفي القواعد وانما جعل اللسان على لقواعد دليل

ص ٧٢ وفي التزليل ويقولون في أنفسهم ففيه ان الاستعمال عَمَّ من الحقيقة والمجاز والكلام كما هو
 المتبادر منه ليس الا عبارة عن اللفاظ المستعملة كما لا يخفى ومنهم المخالفة قالوا ان كلامه تعالى
 حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وان الله قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جملة
 ان الجلد والغلات قد يمان فضلا عن المصحف وهو شيء بدعي ليس له في الكلام
 على ما هو المشهود فيه امر غير قاتر الذات لا يوجد الجزء الاخر منه الا بعد انقضاء
 السابق فكيف يكون قديما ثابتا في ذاته سبحانه منذ الازل ونهم الكرامية قالوا ان
 المنتظم من الحروف المسموعة مع حد وثمة قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه كلامه
 قد رتبته على تكلمه وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وقرئوا بينهما بان كل ما لا يتبدل
 ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مابثا للذات فهو محدث
 بقوله كن لا بالقدرة وهذا المذهب ساكن على حد لم يعرض اكثرهم لجوابه
 وهو جد مريد لك اما مذهب الفرقة المحقة الامامية فهو ان الاله في كل كلمة
 باعتبار ايجاد الالفاظ والاصوات في عالم جسم يريد وبجسبه ينضبط التعبير
 في الكلام بالمعنى والحال والاستقبال وهو متعذر في الغاية بناء على كلامه لنفسه
 الذي يقول به الاشاعرة كما اعترف به العلامة القوشجي ويلزم على قول الاشاعرة
 صحت قول من انكر كون ما بين الدفتين من القرآن كلام الله سبحانه مع انه مر
 من ضروريات الدين وقد رشح الى ما ذهبنا اليه في معنى كلامه سبحانه الكتاب
 العزيز قال الله تعالى راقتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون
 كلام الله ثم يحرفونه وقالوا لما جاء موسى ليقاتلنا وكلمه ربهم ثم قال يا موسى
 اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقالوا ان احدهم من المشركين
 استنجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقالوا يريدون ان يبدلوا كلام الله
 قالوا ركبهم الله موسى تكلموا الى غير ذلك من الايات الشريفة نعم قد وخر في بعض
 الاخبار التي عن القول بان القرآن مخلوق مع التصريح بان محدث ليس بقديم وذلك
 لان المخلوق في اللغة قد يأتي بمعنى المكذب فيقال كلام مخلوق اي مكذب وقد

(تفہیم عماد الادلہ)

قال الله تعالى: **أَمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَنَا وَتُقَادُونَ** (انکما) وقال حکماء عن الکثیر من
(ما سمعنا بهذا) ان الملة الاخيرة ان هذا الاختلاف فمن هذا الوجه ومنه الخیر من الملة
المخلوق عليه وشری محمد بن بابویه باسنادہ انه كتب على بن محمد عليهما السلام اني قد
شيعته ببغداد بسم الله الرحمن الرحيم **عصمنا الله واياك من الفتنة** فان يقولنا عظم
بها نعمة ولا يفعل فني الملكة نحن فني ان الجدل في القرآن بدعة اشترك فيها
السائل والمجيب فتعاطى لسائل ما ليس له وتكلف المجيب ما ليس عليه وليس الخالق
الا الله عز وجل وما سواة مخلوق والقرآن كلام الله لا تجعل له اسما من عندك فتكون
من الضالين جعلنا الله واياك من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم الساعة
مشفقون .

اِنَّهَا نِعَايُضَادِق

وهو من ضروريات مذهبننا معاشر الامامية لان الكذب قبيح وايضا الوجاز والكذب
كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب ونحو ذلك وفي ذلك من المفاسد
ما لا يحصى اما الاما عتق فم وان قالوا بذلك الا ان مسلكتهم في اثبات الكلام النفسي لا يدع
له موضع قدم في الثبات عليه لانه اذا كان الكلام النفسي هو المطابق للكلام اللفظي
بعينه لزم الكذب في مثل الاخبار عن فرعون بقوله انا ربكم الاعلى عن نوح انه نادى ابيه
وهو في مغرل يابى اتركب معناه ونحو ذلك اذ هو بعد ما كان قد يافاته قبل فرعون
وقبل قولهما اخبر عنه فيكون كذا وان كان الكلام النفسي غير مطابق للكلام اللفظي
الكذب في الكلام اللفظي من غير مانع منه كما اعترف به شايخ المواقف حيث انه بعد
الاستكمال على كونه سبحانه صادقا بان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال جماعا
ويلزم ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا قال ان هذا
الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي لذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا
والا لزم النقصان في صفاته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات

التي يتجلفها في جسم الدالة على معانٍ مقصورة (ثم قال)، اعلم أنه لم يظهر لي فرق بين
النقص في الأفعال وبين القبح العقلي فيما فات النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه
فيها وإنما يتجلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في
دفع الكذب عن الكلام اللفظي بانزوم النقص في أفعاله تعالى وقال بعضهم إن الدليل المعتمد
عند الأصحاب لدلالته على صدق في الكلام النفسي واللفظي معاً إجماع العلماء
والأنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله
فضلاً عن صدقه وفيه أن دلالة المعجزات موقوفة أيضاً على الحسن والقبح العقليين كما
لا يخفى، أما قولهم أنه لم يجز عادة الله تصديق الكاذب فمرح وداؤلاً بأن عدم حريان
العادة به غير معلوم إذ من المحتمل أن جملة من الأنبياء السابقين لم يكونوا أنبياء
وكان ظهور المعجزات على أيديهم من قبيل تصديق الكاذب وثانياً بأن الاستمرار على طبق
العادة ليس بواجب على الله تعالى عندهم كما لا يخفى .

صِفَاتُ الْخَرَقِ فِي ثَبُوتِهَا

اعلم أن الصفات المذكورة هي صفات الثبوتية الملتقى عليها بين المسلمين وهن
صفات اختلفت الأمة فيما يقال بعضهم أنه ليست هناك وراء الصفات المتقدمة صفة
واستدل عليه بوجوه الأول أنه لا دليل فيجب نفيه وفيه أن عدم الدليل لا يدل على
انقضاء المدلول الثاني أن المكلفون كمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات ولو كان
هناك صفة أخرى لعرفناها ببيان العارفين الكاملين وفيه منع التكليف بذلك
وأنما التكليف بقدر الطاقة فتخلص أنه لا يمتنع أن تكون صفات آخر الواجب تعالى بحيث
لا يكون للعقول البشرية اليها سبيل وتكون معلومة للأنبياء والأوصياء دون عامة الخلق
نعم أن لا تكلف بعلمها من غير بيان ونحن لم نطلع على صفة أخرى لا ترجع إلى صفات المتقدمة
كما سيوضح وقال أبو الحسن الأشعري بصفات زائدة أخرى مغايرة للصفات السبع فمنها البقاء
ولا مجال لأنكاره وإنما الشأن في كونه صفة علمية مغايرة للوجوه في الحال الثاني أم هو

عين الوجود والنزاع لنا فيه قليل لجدوى كل صفة ترعدنا عن ذاتها واما الاشعري فقد
استدل على مذهبه بان الواجب باق بالضرر ثم فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء وليس
عبارة عن الوجود لانفكاكه عنه كما في ان الحدوث وفيه أولا انا لا نسلم وجوب قيام مبدأ
لاشتقاق في ذات المشتق فيجوز ان يكون باقيا بنفس ذاته وثانيا ان الذي تثقله من
البقاء هو الوجود الاستمرارى وما ذكر من انفكاك الوجود عن البقاء عارض بانفكاكه عن الحدوث
كما في الان الثاني مع ان الاشعري معترف بان الحدوث ليس امرأه على لوجوده ولا لطلبه
فالحق ان الحدوث والبقاء كلاهما يفتوان من الوجود لا غير ويدل على اذهابنا اليه ولاما يسمي
من عينية الصفات لذاته طر وجوه الاول انه لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء والا لم
يثبت لذاته البقاء فيلزم التسلسل فيكون البقاء باق لذاته قلنا فله لا يكون الواجب
سبحانه باق لذاته من غير صفة زائدة الثانية انه لو لم يكن الواجب باقيا بنفس ذاته
بل بصفة زائدة لم يكن واجبا بالذات لان الواجب بالذات ما يمتنع عليه العدم بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عما عداه الى غير ذلك من الوجوه التي تاتي في عينية صفاته سبحانه
لذاته مطلقا ومنها القدم ولا ريب في اثر من لوازم وجوب الوجود ولذا لم يختلف فيه احد
من اهل الاسلام ولكن الشان انه هل هو قديم بذاته او بصفة وراء ذاته والبيان الامتياز
مع قولهم في جميع صفاته سبحانه انها زائدة قد اتفقوا انها مع العدمية على انه قديم بنفسه
الا ابن سعيدهم فذهب الى الثاني مستند الى ان القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا
نطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالرحون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول
زمان حد وثله بل بعد قد دله القدم بعد ما لم يكن فيكون موجوعا اذا على لذته
فكذا القديم الذي هو القديم بلا نهاية وفيه انه من قياس الواجب على الممكن وهو
باطل ومنها الاستواء لقوله سبحانه الرحمن على العرش استوى وقد اختلف الاصحاب
فالكثرون على ان الاستواء هو الاستيلاء فيرجع الى صفة القدرة قال الشاعر:

قد استوى عمر وعلى العلق من غير سيف ودم هراق

وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر
وتخصيص لعرش الاشعار بالا على الاذني يوتية ما في الجار عن المجالس باسناد
عن ابى الحسن موسى وقد سئل عن معنى قول الله على العرش استوى فقال استوى على ما دق وجل
وما في التوحيد في حديث طويل سأل الزناديق فقال بوعدا لله هو مستول على العرش الى
اخرك وقال بعضهم الاستواء بمعنى قصد الشيء والا قال ابيه فيعود الى صفة الارتفاع والضعف
بان ذلك يعتد بالى دون على فيصح في قولهم ثم استوى الى السماء فسوتهن سبع سموات
دون الآية المذكورة بالا بالتضمن وقد ذكر في جملة من الاخبار تفسير الاستواء بالمسادة في
النسبة مع جميع الاشياء ولعله مع تضمن معنى الاستيلاء المناسب لكلمة "على العرش"
كما لا يخفى ومنها الوجه لقولهم تعالى ويقيم وجه ربك ذو الجلال والاكرام وكل شيء
هالك الا وجهه جعله الشيخ ابى الحسن الامشعري في احد قولييه والواستحق الاسفل من
صفة زائفة وقال في قول اخر ادته الوجود ودرج قوله بانه صفة زائفة صاحبها
بان الوجه وضع للجملة ولا يجوز ان يراد منه حقيقة تعالى ولم يوضع لصفة اخرى محمولة
لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب فتعين المجاز والتجوز
عما يعقل ويثبت بالدليل متعين انتهى اتول يجب في امثاله الرجوع الى الراسمين في العلم
المعصومين ففي التوحيد وغيرها باسناد عن ابى حمزة قال قلت لابي جعفر عليه السلام
قول الله عز وجل كل شيء هالك الا وجهه قال فيهلك كل شيء ويبقى الوجه ان الله عز وجل
اعظم من ان يوصف بالوجه ولكن مغا كل شيء هالك الا دينه والوجه الذي يؤتى منه
وفي البصائر باسناد عن ابن المغيرة قال كنا عند ابى عبد الله عليه السلام فسأله رجل
عن قوله الله كل شيء هالك الا وجهه قال ما يقولون فيه قلت يقولون يهلك كل شيء الا
وجهه فقال يهلك كل شيء الا وجهه الذي يؤتى منه ونحن وجه الله الذي يؤتى منه الى
غير ذلك من الاخبار والسيده المرتضى طاب ثراه في الامالى بعد ذكر عدة من معاني الوجه
قال ان الوجه قد يعبر به عن الذات واستشهد عليه بايات ثم قال وجه اخر قد مر عن
بعض المتقدمين وهو ان يكون المراد بالوجه ما يقصد به الى الله تعالى ويؤجر به في القدر

اليه وعلى أي فقد ظهرت الوجوه ليس من الصفات الثبوتية كما مر تحت طائفة من الاشعة
ومنها اليد لقوله تعالى بيد الله فوق أيديهم وما منعك أن تتجعد لما خلقت بيدي فثبت
أبو الحسن الأشعري صفتين ثبوتيتين زائدتين ولا كثر من على أنه يجاز عن القدر في الصحيح
لما مرى محمد بن بابويه في التوحيد باسناد عن محمد بن مسلم قال أبو جعفر الباقو
عليه السلام اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال وذكر عبيد نادى ذا اليد وقال السأ
بنيناها يا بيد أي بقوة وقال وأيدهم روح منه أي قواهم ويقال فلان عند أي بأكثريته
أي فواضل وأحسن وله عند أي بهضباء أي نعمته وإيضا عن الرضا قال بيد أي يعني بقدرته
وقوته وقيل في تفسير اليد وجوه كثيرة ألا ما ورد في الخبر أظهر ما قيل في ذلك .

ومنها العينان قال ثم : تجوز بأعيننا والتصنع على عيني قال الأشعري نائق انها صفة زائدة
ونائق انها البصر وهو مركب ولا تمنع الجاهلته والحمل على التجوز عن صفة لا يخرها بوجوب الإجمال
والأولى أن يحمل على التجوز بمعنى قريب قال لصدوق : تجوز بأعيننا . أي : بحفظنا .
وكن ذلك قوله عز وجل : والتصنع على عيني معناه : على حفظي وهذه الغاية ورد في علي
أقر عين الله أي : الحافظ له فيه . ومنها الجنب قال تعالى : ان تقول نفس يا حسرتي على
ما فرطت في جنب الله فتبيل مئة رائدة وقيل للملاد في الله كما قال الشاعر :

أما تتقين الله في جنب عا شق له كـ : ترون وعين ترفق

وقال الصدوق : الجنب الطاعة في لغة العرب يقال هذا أصغر في جنب الله
أي في طاعة الله عز وجل وقال لطبرسي الجنب لقرب يقال فلان في جنب فلان أي في قربة
وجوارحه ومنه قوله تعالى : والصاحب بالجنب وهو الرفيق في السر والعلانية لا ريب أن تقرب الخلق
في الله وطاعته وقربه هو النكوص عن طاعة أولياء الله الذين أوجب الله ولا نعم
وطاعته ومن هذا المعنى ورد في أخبار أولياء العصمة سلام الله عليهم في علي وروى عن بعض من
الشيعة أنهم جنب الله الذي يقول فيه ان تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله .
ومنها اليمين . قال الله تعالى : والسموات مطويات بيمينه والحق أن الملامد منه القدوة كما عن
الصادق ع قال : والسموات مطويات بيمينه أي بقدرة وقوته . قبل ومنها الأصابع ما ورد



من قلبه ٤. قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن قلب واحد يصير فيها كيف يشاء والمحقق فيه ما استوجه السيد المرتضى علم الهدى في التذمر والغرور وقال ان شئ اشبه بهما اهل العرب في ملاحن كلامها وتصرف كتابتها وهو ان يكون المعنى في ذكر الاصابع الاختيار عن تيسر نصرة القلوب بقلبها ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى تهم يقولون هذا الشئ في خصري وفي يدي وقبضتي كل ذلك اذا ارادوا تيسر وتسهله وارتفاع المشقة فيه والمؤنة فكانت عليه السلام لما اراد المبالغة في وصفه تعالى بالقدرة على اتقان ما يشاء من غير مشقة ولا كلفة وان كان غيرة تعالى يعجز عن ذلك ولا يمان منه قال قبايين اصبعين من اصابع كناية عن هذا المعنى اختصار اللفظ الطويل وجريا على مذهب العرب في اخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ اكدوا علم ان امثال تلك المذكورات كانت من الامور التي توهم انها من الصفات الثبوتية وهي مأمورة او ملحجة الا لصفات المتقدمة منها الحجاب . قال الله تعالى : كلا انهم من ربهم يومئذ لمحجوبون . وقال : ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب ولا يرسل الى الحجاب من انما الظاهرى لا ينسب الا الى الاجسام ما كان المراد منه في الآية الا انهم عن ثواب ربهم محجوبون . قاله الرضا عليه السلام وفي الثانية قال السيد المرتضى : ليس في الآية ذكر الحجاب وليس فيها انه حجاب له تعالى والحل كلا او من يكلمه واذا لم يكن في الظاهر شيء من ذلك جاز الضم الى غيرة عز وجل مما يحجبون ان يكون محجوبا فقد يجوز ان يريد تعالى بقوله او من وراء حجاب انه يفعل كلاما في جسم محجب عن المتكلم عنده معلوم له على سبيل التفصيل فيسمع مخاطبا كلاما ولا يخرج عنه على طريق التفصيل فيقال على هذا هو متكلم من وراء حجاب فيما المجئى : قال تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا والمراد به : جاء امر ثابت او قضاؤه فيما سئله وتعالى عن ان يتصف بالمجئى والذهاب لقيام الباطن على انه ليس بجسم ومما لا يتصور ذالقه الى ما هل يظنون الا ان يقيم الله في ظلال من الغمام والملئكة والمراد منه ظهور البتة كما يقال دخل الامير البلاء ويرا حبل لك الجنة ومما الساق . قال تعالى : يوم يكشف عن ساق ويدعون

الى الشيخ قال لرفعتي: الكشف عن الساق ولا بداع عن الخدام مثل في شدة الامر وصحة
الخطب واصله في الروع والهزيمة وتسمية المحدثات عن سوقته في الحرب وابداع خدامه
عند ذلك قال حاتم:

اخو الحربان عصبت به الحرب عصما وان شمرت عن ساقها الحرب تمل
وقال اخر:

تذهل الشيخ عن بنيه وتبذى عن خدام العقيلة العذراء

فغنى يوم يكتشف عن ساق: يشد الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق كما تقول للشيخ
بنة مغلوله ولا يد ثم ولا فل واما هو مثل في الجمل اهد وسمها الاستهزاء والخدع ولكن قال الله تعالى
سخر الله منهم. وقال: الله يستهزئ بهم. وقال: مكر واد مكر الله والله خير الماكرين.
وقال عز وجل: فياد عبون الله وهو خادهم. قال الرضا ان الله عز وجل لا يسخر ولا يستهزأ
ولا يكر ولا يخذل ولا يخذل ولا يخذل ولا يخذل ولا يخذل ولا يخذل ولا يخذل ولا يخذل ولا يخذل
والخذلعة. وعلى طبقة جرى المفسرون في هذه الآية قال لطيفي: انما اضاف الله
سبحانه المكار الى نفسه على نزاجته الكلام كما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم والثاني ليس باعتداء انما هو خباء - والعرب تسمى الخباء على
الفعل باسمه وفي التنزيل: وخزاع مبيئة مثلها. وان عاقبتهم فعاقبوا بمثل
ما عاقبتهم به. وقال عمرو بن ام كلثوم:

الا لا يجهلون احد عليا فجهل فوق جهل الجاهليين

وقيل في معنى الاستهزاء وجوه اخرو منها الحجة كما ورح في الاثر عن امير المؤمنين
ان رسول الله يوم القيامة اخذ بحجرة الله وخذل اخذون بحجة نبينا وشيعتنا اخذون بحجة
قلت يا امير المؤمنين وما الحجة قال الله اعظم من ان يوصد بالحجة او غيره ذلك ولكن رسول الله
اخذ باهل الله وخذل محمد اخذون باهل نبينا وشيعتنا اخذون باهلنا وبهنا اخذ
اخرو منها الذين قال تعالى: انوال الله فليسهم ومعناه كما في الحديث انه يجان من

نبيه ونسى لقاء يومه بان فيهم انفسهم وقوله عز وجل : فاليوم نشاهدكم انما نولقاهم
يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا قال لصدوق اي لا يجعل
لهم ثواب من كان يرجى لقاء يومه . ومنها التور . قال تعالى الله نولقاهم والارض
الاية . قال لرضا : ما ذلها لسماء وما ذلها لارض . ومنها الصورة كما روى عن النبي
ان الله خلق ادم على صورته والملائكة على تقديراته ان يكون الضمير عائدا الى الله سبحانه قال
الصادق ان الملائكة على الصورة التي اصطنعها واختارها على سائر الصور فاضافها الى
نفسه كما اضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه وفي توحيد الصدوق ان الرواية ليست
على ما يزعم الناس وقد حذف منها صدرها وذلك ان النبي رأى رجلا يقول لرجل قبح الله
وجهك ووجه من يشبهك فقال : لا تقل هذا فان الله خلق ادم على صورته فليس
الضمير عائدا الى الله سبحانه . ومن الصفات التي وقع الخلاف فيها التكوين واشهر
القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي في ينسب الى القدماء الذين كانوا قبل الشيخ
ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول بي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا ربوب الخلقية
ولا مخلوق اشأنا الى هذا او فسرده باخراج المعلوم عن عدم الوجود والطبوع في اثبات
ازليته ومغايرة القدر والكون وان ازليته لا يتلزم ازلية الماكونات ومشاوا
عليه بوجه الاول ان البارئ نعم مكون اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال ولا بد
ان تكون ازلية لامتناع قيام الخلق بذاته تعالى والجواب ان التكوين هو الايجاد وهو
من صفات الفعل لا من صفاته تعالى حقيقة نعم منشأ انتزاع صفة الله سبحانه وهي القدرة
مع مقارنة الارادة وهما صفات ذاتيتان ازليتان وكلتاهما ليستا ذاتيتين على الذات كما
سيجيئ الثاني ان البارئ سبحانه متمم في كلامه لازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو
لو لم يثبت التكوين في الازل لزم الكذب والجواب منع قدم الكلام كما تقدم والكمال الى
سبحانه هو القدرة على التكوين منذ الازل لا التكوين بالفعل الثالث قيل له سبحانه
انما قولنا الشيء اذا ارادناه ان نقول له كن فيكون فخلق الاشياء بلمة ازلية هي كلمة كن
وهي صفة التكوين والجواب بطلان نسبة الكلمة والكلام الى ذاته حقيقة وما ذكر في الآية

الشرعية فجاز عن تحقق الموجد مع المادته سبحانه من غير توقف ولا تأخر والحق أنه لا يعقل
 من التكوين إلا الأحداث ولا خفاء في أنه إضافة يعتد بها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر
 فلا يكون موجد أعينياً ثابتاً في الأزل ولأن التكوين لو كان أزلياً لزم أزلية المعلنات
 امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر فإن قيل المراد بالتكوين صفة أزلية هي مبدأ التكوين
 والإيجاد وهي مغايرة للقدرة فإن مقتضى القدرة صحة الإيجاد وعدمه معاد التكوين هو
 ما يوجب الإيجاد قلنا مبدأ التكوين والإيجاد هو القدرة والألادة الأزلية أعني العلم
 بالأصلح وهذه القدرة مع ضمنية الألادة هي التي توجب التكوين لا غير . هذه هي معظم
 الأمور التي يتوهم أنها من الصفات الثبوتية لا واجب .

القول في غيبية الصفات

من أهم الأمور بيان أن تلك الصفات الثبوتية هل هي عين ذات الواجب
 تعالى أو غيبية ما نأمله علمياً اعلم أن من الصفات ما اتفقوا على أنها لا تقتضي ثبوت
 صفات زائدة له تعالى وذلك ما كان من قبيل الإضافات المنخفضة ويرجع إلى السلب
 المنخفض كونه تعالى واحداً ومحدوداً وليس في جهة ولا حيز وأنه الأول والأخر والعلى والاعظم
 والقابض والباسط والرافع والخافض ومتشأ هذا الاتفاق أن الصفات الإضافية لا تنزل
 متوقفة على لغوية متغيرة متعاقبة فلا تصلح لأن تكون عين ذاته تعالى المناناة
 بين الوجوب والقدم ولا نأمله علمياً قائمة بما يطلان كونه محل لحادث متغيراً بما مستكملاً
 منها ما الصفات السلبية لعدم اقتضاءها وجود صفة في الخارج ظاهرة لكن يرد عليها أن
 الإيجاد والأحياء ونحو ذلك من الصفات لو لم تكن قائمة بذاتها ولو وجود منشأ امتناعها
 فإني فارق بين الله سبحانه وبين غيره بأن يكون هو موجد العالم دون غيره وهو قبل
 كل الأشياء وهو بعد ما دغوا ذلك لأن المفروض أن هذه الصفات لم تتحقق الله سبحانه بالانضمام
 ولا شيئاً أنتزاعاً كما أنها لم تتحقق لغيره ولم تنسب إليه دون من سواه والتحقيق أن هذه الصفات
 ثابتة لله سبحانه منتزعة عنها وجود منشأ انتزاعاً لكن الفارق بينهما وبين الصفات الحقيقية

كالعلم والقدر ان منشأ انتزاع هذه الصفات هي ذات الواجب سبحانه وحدها كما سيتضح
 انتم ومنشأ انتزاع تلك ليست هي وحدها بل لاحظنا مواراخر فان قلت على هذا يلزم ان يكون
 سبحانه محلا للحوادث مستكملا بها قلت لان الحوادث صفة انتزاعية وهي لا وجود لها بنفسها
 حتى يكون سبحانه محلا لها وانما الوجود لمنشأ انتزاعها وهو ذات الواجب الازلية الدائمة للحدث
 والتجديد اما جاء من الجزء الاخر لمنشأ الانتزاع وهو لا يوجب التغير في ذات الواجب اما الكمال
 للذات فهو كونه بحيث اذا انضم معها ذلك الحادث حصل ذلك الاثر وكونها على هذا الشأن
 متحقق من الازل وليس موكولا بتحقيق ذلك الاثر في الخارج حتى يلزم الاستكمال وقد حاول
 بعض المتفلسفة المتصوفة ارجاع الصفات الاضافية كلها الى صفة واحدة وهي المبدأية والسكون
 كلها الى سلب واحد وهو سلب الامكان وقال ان التغير في جزئيات الاضافة لا يستلزم التغير
 في هذا الاصل الكلي والاشياء كلها على اختلافها وتكثرتها تنبثق الى الذات الالهية واحدة
 اثنان انما لم يمتنع من التوافق مرتبطة به ومتعلق لاضافته في كليهما في سكون واحد كليهما اعتبارا
 واما التعدد والاختلاف بحيث لها في حدود نفسها وذلك لا يوجب تعددا لاختلاف ذاتها لاختلافها
 والماصل من صفاتها تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاتها لكن لا يحصل لها كثرة في ذاتها
 ولا تغير فيها والتعدد ذات والتجديد ذات الواقعة فيما اتاهم بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها
 المتعددة والمتجددة في نفسها او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية
 فليست الا واحدة منتسبة اليها بالمتساوية لاجل شئ من جميع الانتسابات والتجديد فيها
 ان كان فاما هو من حيث النفسا لكونها في سجن الزمان واما الواجب فهو ارفع من ان يقع
 في التغير فاذا كان شئ لدرين في وقت فاما يكون من جهة القابل لا من جهة المفاعل انتم
 ملخصا ولا يخفى عليك ان ما ذكر من جميع الاضافات كلها الى صفة واحدة هي لمبدأية كلام شاعري
 لا برهان فان صفة المبدأية بلا حظها العقل متقدمة على الافعال كالمزاقية ونحوها والكلام
 في هذه الافعال وما ذكر من الدعوى نظير ان يدعي ان الصفات الاضافية للممكنات كلها
 ترجع الى صفة المعاولية فلا تغدير في الممكنات الا على حد وما قيل في الواجب انه اذكرون
 ان التغير في جزئيات الاضافة لا يستلزم التغير في الاصل الكلي فيه ان الواجب تعالى شئ



حقيق لا يقوم به من الصفات الحقيقة وغيرها الاجزئاً عاماً وأما كلياً فافانما تقوم به بالعرض فكيف
لا تتغير الذات بتغير الصفات وهذا القول نظيران يقال انه لا يقع التغير والمتحرك بسبب الحركة
وبسبب انقضاء الزمان لبقاء طبيعة الحركة والزمان ولو يتم ما ذكره من رجوعها الى المبدأية فلا
يخفى ان من شأن انتزاع المبدأية نفس ذاته تعالى فيكون حال الاضافيات كحال لصفاتها الحقيقية
في كونها عين الذات فلا وجه لما صح بالاعتراف به من ان صفاتها الاضافية زائدة على
الذات وما ذكره من ان الاشياء اتمها متكثرة فصفاً نفسها لا بالنسبة الى جاب الحق سبحانه
من نوع بانها اذا كانت متكثرة في نفسها فصدور كل منها عن ذات الواجب يكون غير صدى
الاجزء وهذا هو الاشكال والحق ما تقدم من ان هذه الصفات انتزاعية غير موجهة بانفسها
حتى يلزم كونه سبحانه محلاً للحوادث واما من شأن انتزاعها فهي ذات الواجب مع امور اخروا والتجدي والحدوث
ينشأ من الامور الاخرى كونه من صفات الله سبحانه اتمها هو كونه ذاتاً سبحانه احد على ما كان منشأ
الانتزاع فلا اشكال ثم انه قد يعبر عن هذه الصفات الاضافية بصفات الفعل كما يعبر عن
الصفات الحقيقية بصفات الذات والظاهر ان صفات الفعل خص من صفات الاضافات لان
المال من صفة الفعل ما كان من قبيل انتزاعها كالتصوير والاحياء والا ماقاة والسنخ
والرضا ونحو ذلك وان فعلية بعضها بحسب المال كالرضا والسنخ فانها عابرة عن الاتان بدو العقائد
ومن الصفات الاضافية ما لا يكون من هذا القبيل كالاول والاخر والعظيم والعلو ونحو ذلك
ثم انه قد يوجر على صفات الفعل بان الصفات الواجب بها ان كان كماله تعالى فيلزم ان يكون
ذلك الاضافات قد يما عين ذاته تعالى فيلزم قدم الفعل والمفعول وهو باطل بالضر وقدر ان
لم يكن كماله ينبغي ان لا يكون الواجب منصفاً به لان وصفه انما يكون بصفات الكمال الجبر
ان هذه الصفات منشأ في ذاته تعالى هو كماله الذاتي وهو كونه ذاتاً بذاته في الازل بحيث يغني
ما يغني ويحيي وما يصون ويرزق ما يرزق ويتكلم مع من يتكلم ويريد ما يريد وشاء ما يشاء
وهذا المبدأ ثابت لذات الواجب تعالى في الازل بل هو ليس بل واعدته واما هذه الاضافات
فهي فروع لهذه المبدأ التي ترتب عليها في الازل على وفق المصلحة بحسب ما يدعيه الامكان والفرق
بانها دبرية الغنى والقدر في حيث لا من صفات الذات وجعلت من صفات الفعل ان

العلم والقدرة بانفسهما مبدآن على ذلك الكمال لذات القديم وصفات الفعل بانفسهما تدل
على امور ناشئة من مبدأ كمال قديم وهي من حيث مبدأها تجعل صفات الله سبحانه وتنسب اليه
تقدس وتعالى ومن حيث انفسهما توصف بالحدوث والتجدد وتكون مدلولها هذا الاسم لا يناد
فيوقف الوصف بما على حدوث هذه الحوادث بخلاف العلم والقدرة فان الوصف بهما
لا يتوقف على وجود معلوم ومقدور كما لا يخفى .

هذا هو الكلام في الصفات الاضافية واما الصفات الحقيقية فانها روي في الخلفات
فيها والذات فذهب الاشاعرة الى انها صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم
وقادر له قدرة وحتى له حيوة وكذا في السمع والبصر والتكلم وحيث سألوا انه مع كون هذه
الصفات قد يمتد غير ذاته سبحانه يلزم تعدد القداء قال بعض من ائمتنا البيت عين ذاته غير
فانفك كل واحد على ائمتنا البيت عين الذات لكن اختلفوا في انما غير الذات والحق عندنا الفرقة
الحقة الامامية الاثنى عشرية وفقا للاسفة ان الصفات الحقيقية عين ذاته سبحانه لا بمعنى
انما كانت له وانما هي صفات متميزة اذ هو محال بل كل في الصفات واثبات الاثار لنفس
الذات فاما ان الاشياء تنكشف عندنا بنسبة صفة هي اسما بالعلم عندنا فاما ان تنكشف
هو عند الباري سبحانه مدون توسط تلك الصفة بل بنفس ذاته تعالى فالعالم ليس هو من
ذات به العلم كما هو المشهور على لسان النجاة بل ما يقال له بالفارسية ردانا اعلم من ان يكون
بهذا انه اذ وصفته من حقائقه وكان له حكم سائر الصفات فان نفس ذاته تعالى تقوم مقام الصفات
فانما يتبع الثمرات التابعة للصفات اما المعتبرة فكلما فهمت بطريقه فتاقر شعرا بانهم
ينفك معنى في الصفات واثبات الثمرات واخرى توهمها فهم ذهبوا الى ان صفاته تعالى
هو باعتبار مرتبة غير موجهة وقد يشعر بمسلك الاعتزال في هذا الباب كلام الرازي من الاشاعرة
حيث قال : اما نحن فلا نشبه الامر بالذات والنسبة الاضافية الاسما بالعالمية وندعي
انما امرنا شدة علم الذات موجهة فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الثبات
والله من انشأه بآفته عالم بالامر عليه فلهذه النسبة ادلا معنى للعالم الا الذات او غيره بآفته
النسبة فلا لا تارة ولا الذات الموصوفة بان يتخرج منه الفعل .

واجتج الاستدلال على ما ذهبوا اليه بوجوه الأول (قياس الغائب على الشاهد ولا ريب ان الله قد ثبت في المشاهدات حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم يكون العالم عالما معلما بالعلم فانهم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدر والحيوية وعن يرها ويرد عليه ان قياس من لغائب على الشاهد مظهر لا ينفيد ليقين بالحقيقة اذ لا بد في هذا القياس من اثبات عدد مشتركين المقيمين المقيس عليه وهذا الاثبات مشكل جدا الجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرط الوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع مانعا من وجوده وايضا ان العالمية ليست معللة بالعلم بل بحضور المعلوم عند العالم سواء كان بحضور صورته او بقيامه به او بالمعاولية او بالعينية وايضا اننا لا نستلزم ان حقيقة العالم من قام به العلم وحده بل حقيقته ما يعبر عنه بذا وهو حاصل اذا كان الاثبات بالذات والحقيقة التي ذكرها انما هي ناشئة من اللفظ والوضع فلا غنى في المسائل الكلامية الا ترى ان الشيخ الاشعري حاكم بان الوجود عين الماهية مع اطلاقها حتى والا شاعرة مطبقة على المطلق العلى والعظيم والاول والاخر والمحيى والميت والخالق والرازق على الله تعالى مع عدم قولهم بقيام مبادئ تلك الصفات بذا ترفع تعالى مع ان القياس في المقام غير صحيح فظعا لافرق بين الممكن والواجب بوجوه لا تقصى (الثاني) ان اللغة واللغز تشهد ان بان العالم عاقل عمن يقوم به العلم فالله تعالى انما يكون عالما بقيام العلم بذا انه ويدر على قيام العلم بذا انه الكتاب والسنة قال سبحانه ولا يعطون بشيء من علمه الا بما شاء ولا حكمة الا لما يشاء بعد صحة الحل على الواقع والجواب منع اعتبار قيام المبدأ في معنى المشتق الا ترى انه صحيح بسبب اللغة ان الضوء مضيئ وليس يقوم بضوء مع ان الاعتبار اللغوي لا يعتد به في المطالب العقلية واسناد العلم اليه سبحانه ليس يكون من قبيل سناد الوجود الى الانسان عندنا الى الحسن الاشعري لقائل بالعينية والدلائل على نفى زيادة الصفات قائمة قطعية تضطر الى التاويل فيما يقتضى سواها كما ياتي (الثالث) انه لو كان العلم ونحوه عين ذاته لكان معلما عليها من قبل حمل الشيء على نفسه لا يقيده فائدة ما وليس كذلك والجواب انه انما ثبت التغير بالمفهوم ولا نزاع فيه وانما الكلام في حقيقة الواقع

والمصداق الرابع (أنه لو كان العلم عين ذاته وكذا القدر لزم أن يكون العلم هو
 القدر حق وهو باطل والجواب أنه لا يميز من عدم الفرق بين مقام المفهوم والحقيقة وبالجملة
 فأننا نقول أن العلم بمفهومه المصداقي وهو (دال المتك) وكذا القدر بمفهومه كما كذا
 هي ذات الواجب سبحانه بل نقول أن ما يحصل فينا بصيغة العلم يحصل له سبحانه بنفس
 ذاته وكذا القدر ومرجعنا على التحقيق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها من الذات
 وحدها والدليل على ما ذهب إليه أمونا الأول أن العقل والسمع متطابقان على أنه سبحانه
 مخصوص بالقدم ولو كانت صفاته سبحانه زائدة على ذاته لزم أن تعدد القدماء أو تكون
 محللوا حدث وقد كبرت التصاريح بزيادة قدمه فكيف بالكثرة وإيجاب عند الشاعرة
 أولا بان ذلك يلزم لو كانت صفاته غيره سبحانه وليس كذلك فان صفات الشيء لا تكون
 عينه ولا غيره وهو مدفع لنفي الواسطة بين العينية والخيرية وثانيا أنه مع تسليم
 التغاير لا يلزم تعدد القدماء لأن القدم هو الأول في لقاؤه بنفسه وهو كما ترى وثالثا أن
 المجموع على بطلانه هو التعدد في المقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وأما قدم
 الصفات فهو زمان بمعنى كونهما غير مسبوقة بالعدم ولا يخفى ما فيه من محاذرة
 ظاهر (الثاني) أن الصفات الزائدة إما أن تكون معلولة للواجب تعالى أو غير
 على الثاني يلزم اتفاقا للواجب إلى الغير وعلى الأول فهدورها من الواجب إما أن
 يكون بالاجباب أو بالاختيار والأول نقص في ذات البدي سبحانه والثاني يستلزم
 التسلسل في صفاته وحدها (الثالث) أنه يلزم على زيادة الصفات أن تكون
 الذات الالهية محتاجة في آثارها إلى الصفات (الرابع) أن صفاته لو كانت زائدة
 لكانت إما واجبة أو ممكنة على الأول يلزم تعدد الواجب وعلى الثاني يأمم حدوث
 الصفات (الخامس) أنه يلزم أن يكون الأول من حيث اندراكها من ذات صفات
 وقد دل على ما ذهبنا إليه من عينية الصفات لله سبحانه أخبار العترة الطاهرة
 سلام الله عليهم وهي في كثرة فوق حد الانحصار ومنها ما في نعيم البلاغة من قول
 أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام : أول الدين معرفته وآخره معرفته

الصدقين بآيات الرسل الذين ينفون الصفات من شأنها كمال صفته أضافها في الموصوف
 وشهادة كل موصوف انه غير الصفات فمن وصفه الله سبحانه فصدق قوله ومن قرأه
 فقد ناله ومن تناه ففقد جزاءه ومن جزاه فقد جهل ربه ومنها ما في العيون والتوجيه
 بالاسناد عن الحسين بن خالد قال سمعت الرضا يقول لم يزل الله تبارك وتعالى عالما
 قادرا حيا قد يا سميعا بصيرا قلت له يا ابن رسول الله ان قوما يقولون انه عز وجل لم
 يزل عالما بعلم وقادرا بقدر وحايا بحيوة وقد يا بسمع وسميعا بسمع وبصيرا ببصر فقال
 من قال بذلك ودان به فقد اتخذ مع الله الهة أخرى وليس من ولا يتنا على شيء ثم قال
 لم يزل الله عز وجل عالما قادرا حيا قد يا سميعا بصيرا لئلا تدرونها في التوحيد وعنده
 بالاسناد عن ابان الاحمر قال للمصادق جعفر بن محمد ناخرا في عن الله تبارك وتعالى لم يزل
 سميعا بصيرا عليهما قادرا قال نعم فقدت له ان رجلا يتحمل مولاك انك لم يزل يقول ان الله
 تبارك وتعالى لم يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليهما بعلم وقادرا بقدر ثم قال
 فغضب عليه السلام ثم قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولا يتنا
 على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعه بصيرة قادرا على غير ذلك من
 الانبياء والكشيرة .

فصل في

التنزيها اي بيا الصفات السلبية

ان الله سبحانه (ليس مركبا) لا من الاجزاء الخارجية وهي التي تكون مغايرة لكل
 سواء كانت موجودة بالفعل متميزة في الخارج كاجزاء السرا وعذير متميزة كالميل في القو
 على القول بما هو بالقوة كاجزاء المقدار ولا من الاجزاء الذاتية وهي الاجزاء المتميزة
 في الذات المتميزة مع الكل في الخارج الخارجي بحيث يصح الجمع بينهما وذلك ان ويرج

الواجب تعالى عين ذاته كما تقدم الكلام فيه ومعنى ذلك ان الواجب تعالى بنفسه
 بدون ملاحظة حثية خارجية متناهية موجهة لغيره فلو كان الواجب تعالى مركبا
 من اجزاء خارجية لا تفرق في ذاته ووجوده الى جزئيه بحسب نفس الامر وجزء الشيء
 غيره والمحتاج الى غيره يكون ممكنا وان شئت قلت ان الذات الواجبة لو كانت مركبة
 لكانت ممتزجة في تقاررها وقواها الى اجزائها بالضرورة فيكون اجزؤها من عللها في
 لا بد له من علته مؤثرة فيكون ممكنا وايضا فان كل جزء منه اما ان يكون واجبا بعد
 الواجب وسبب له او لا فيحتاج الواجب الى ما كان فيكون اولي بالامكان وايضا فاما ان يحتاج
 لحد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلزم منها حقيقة
 واحدة اما نفى الاجزاء الذهنية فلا يخفى انه لو ثبت ان الاجزاء الذهنية مستاندة
 للاجزاء الخارجية فلا شك ان بطلان اللازم كاف في بطلان الملازم ولكن الشأن
 في ذلك فان الاستلزام المذكور ليس مما قام البرهان عليه فيجوز ان تكون هناك
 هوية بسيطة في الخارج ينتزع منها اجزاء ذهنية لا تتحقق لها في الخارج وليس عند من
 يخالف هذا الاحتمال مر يعتد عليه الا مجرد استبعادات لا طائل قتها والتحقيق ان اثبات
 امتناع تركيب الواجب تعالى من الاجزاء الذهنية على مصطلح الحكماء غير جردا
 ولا مانع من ان يقولوا ان الواجب تعالى اجزاء ذهنية كالعلم والحيوة والقدر
 والوجود مع انهم مطبقون على ان منشأ تلك الامور ومبدأ آثارها هي لذات الواجبة
 بدون ملاحظة امر اخر من الاعتبارات والحيثيات اما نحن فلم يثبت عندنا ثبوت الاجزاء
 الذهنية المصطلحة عندهم في المهوريات الممكنة فضلا عن الواجب تعالى اذ كلما يعبرون
 بالاجزاء الذهنية في الممكنات المتصلة فيقتل عندنا ان يكون من قبيل الوجود
 والقدر والعلم والحيوة بالنسبة الى الواجب تعالى فكما لا يلزم التركيب في ذاته تعالى
 مع كونه عين هذه الامور المتكشفة كذا لا يلزم في الممكنات ايضا فاما وجوده في الخارج
 امر بسيط اذا وجد في العقل ينتزع منه الحيوان والناطق مثلا فليسا بالحقيقة جزئية
 للوجود في الخارج بل من ينسب عين عنه كالا نعى بعينه من غير فرق ان قلت اذا

الواجب عليك وجوباً

أي لا يحصل منه بالنظام شيء آخر حقيقة واحدة وحقيقة واحدة لان أحد الجزئين ان لم يكن كالأخر امتنع ان فصل بينهما حقيقة واحدة محصلة وهو ضروري وان كان المحل هو الواجب، فكذلك لا تستغناء عن الحال يكون هو الموضوع وأي شيء الأخر هو العرض وان حل كل منهما في الأخر وكان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب كالحال مقتضى المحل ويخرج عليه بأنه يمكن ان يكون الواجب مع غيره جزعاً مادياً وبحل فيها الجزع التام وهو مستبعد للاختصاص ولا نفي حاله بين الأجزاء المادية بغير مجموعة

والجواب عنه انه على هذا يكون المركب هو بية الواجب لا امتناع بل لا فساد هو بية الصو
 الحالة ايضا فيكون فيه كثرة بالفعل فلان واحد احقيقيا واليها يلزم ان يكون الشيء
 الواحد بلا و فاعلا وايضا ان يكون منفعلا من الغير وان يكون محلا للحوادث لان كل
 ما عداه من الجوهر والاعراض حادث عن اهل الاسلام وايضا يجوز حلول الصو مرة
 النوعية في الواجب تعالى منضمها بالجزء الاخر مع استغناء الواجب عن جميع ما عداه في الوجود
 والتفصل وعدم الانفعال فتمش من يجوز حلول الصو النوعية في مجموع زيد وحجر كما
 لا يخفى فالقول لفصله من يجوز ان يكون الواجب تعالى محلا لشيء اخر كالاشياء
 القائلين بزيادة الصفات فيمكن الا لزم عليهم ان الواجب تعالى عندهم جزء العالم
 والله كالمقادير ما من يقول بان الشيء الواحد لا يكون فاعلا ومنفعلا معا وينبغي فديها
 سواه تعالى وينبغي كونه محلا للحوادث كما هو مذهب اهل الحق فلا تيمشي هذا الاحتمال الغد
 نعم لا امتناع في القول بان تعالى جزء مجموع الموجودات ومجموع الاشياء ونحو ذلك ولكن
 لا يخفى ان هذا المجموع ليس حقيقة وحدانية حتى تتحقق الجزئية بالمعنى المتقدم وقد
 دل على ما ذهبنا اليه من الاخبار ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن ابي جعفر قال قال الله
 عز وجل خلوا من خلقه وخلقته خلوقه الحديث وفي التوحيد باسناده عن الرضا
 عن امير المؤمنين في خطبته قال : فارق الاشياء لا على اختلاف الامان . وقال
 الحمد لله الواحد الاحد الصمد الفرح الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قد
 بان بما من الاشياء وبانت الاشياء منه التوحد لك كثير .

فِي التَّوْحِيدِ

اِنَّ تَسْبِيحًا وَحِيدًا لَا شَرِيكَ لَهُ

ويستدل عليه بوجوه (الاول) انه لما ثبت كون الوجود عين حقيقة الواجب
 فلو تعدد لكان امتياز كل منهما عن الآخر بما خارج عن الذات فيكونان متماثلين في تشخصهما

الى امر خارج وكل محتاج ممكن ولا يمكن ان يكون تشخيصا من قبل نفس حقيقتها اذ ينحصر
حقيقتها في فرد واحد نيتهم ما نقول نعم هناك شبهة عويصة الحل وهي .

شبهة ابن كؤنة

تتريها انه لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتا
بتمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا عنهما
مقولا عليهما قولنا عرضيا واجبا عنه المولى لصدقه الشيرازي ببهان عرشي قام
على توحيدا الواجب حاصله ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا
لواحدية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية فلا جهة اخرى غير ذاته وليس في ذاته
جهة لا يكون لها واجبا وموجودا والا لزم التركيب في ذاته من الجهتين فح من الانزاع
ان يكون الواجب بذاته موجودا بجميع الجوانب الصحيحة والا لم يكن حقيقته
من حيث هي تمامها مصداقا للحمل لوجود والوجوب فلا يمكن ان يكون فاقد الشيء
من مراتب الوجود والوجوب والا تحقق فيه من هذه الجهة جهة انتفاء تعالف
جهة الفعلية والتفصيل وهذا معنى قوله واجب الوجود بالذات واجبا لوجود
من جميع الجهات وعلى هذا فلو تعدد الواجب بالذات فلا يخفى انه لا يكون بينهما لازم
لان رفع معلولية احدهما لآخرها كليهما الثالث وهو يستلزم معلولية الواجب فاذن
لكل منهما مرتبة من الكمال وخط من الوجود والتفصيل لا يبرهن هو الاخر فيكون كل واحد
منهما عاذا للنشأة مكانية وهو خلاف شان الوجود فانه واجب بيب ان يكون هو المستند
لجميع الكمالات وامتنع لكل الخيرات آله . ولا يخفى عليك ان بناء هذا البرهان على
مقدرة فاسقة متفضية لوجدة الوجود فهو ساقط عن الاعتبار والجواب بالحق ان حصول
الشيء في الذهن بحقيقته عين حصول ما هو عينه او جزؤه بخلاف الامر الذي لم يكن
عين او ذاتا له فاذا كان الشيء بحيث يكون حصوله عين حصول شيءين متصلين
بحقيقتها في الذهن فلا بد ان يكون مشاركا ذاتيا بينهما والا لم يكن حصوله عين حصول

كليةما اذا فرضنا ان هناك هويتين واجبتين فاذا حصل حملهما بحقيقتهما في ذلك
فاما ان يكون هوعين حصول الوجود والوجوب والعلم والحيق مثلا وغيره على لسان
يلزم زيادة الصفات وقد تقدم بطلانه وعلى الاول فلهذا الامور اما عين تلك الهوية
او ذاتيات لها ثم اذا فرضنا حصول الهوية الاخرى كذلك فنسئل هناك كذلك اذا
صار الوجود واخواته ذاتيات مشتركة بين الهويتين فيلزم التركيب وزيادة ما به
الامتياز بينهما على حقيقتهما المشتركة وهو باطل على ما تقدم فانه دعوت الشبهة وثبت
معنى قوله سبحانه: شهد الله انه لا اله الا هو.

(الدليل الثاني) انه لو كان الواجب كثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهوية
ضرورية فاما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن لزوم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا
وان كان فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب مع لزوم انقلاب الوجوب الذاتي الى لغيره وان كان
التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم ان لا ينفك الواجب عن التعين فيبطل تعدد
وان كان التعين والوجوب با مر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه
في الوجوب والتعين الى امر منفصل.

(الثالث) انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون امتياز كل من الاخرين
فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل للعرض والعارض معلول للعرض
ففيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد ثبت بطلانه واما ان يكون الامتياز
بالامر لزاما فهو اما ان يكون معلولا لماهيتهما او لغيرهما وعلى الاول ان اتحداهما
كان التعين مشتركا وهذا خلف وان تعددت الماهية كان كل منهما شيئا عرضيا
وجوب الوجود وقد تحقق عينية الوجود لذاته سبحانه وعلى لسان يلزم الاحتياج
الى لغيره والامكان.

(الرابع) بهان التامع وتقرير على وجود الاول فك قد عرفت عموم قدرة تعالى

على جميع الممكنات فلو كان الواجب أكثر من واحد فلا شك في إمكان تعلق الإرادة أحداً الواجبين
 بإيجاد زيد مثلاً فإذا أراد كذلك فهل الواجب الآخر أن يريد عدم زيد في ذلك الحال أم لا
 والأول يجب اجتماع النقيضين والثاني العجز والنقص القول بأن تعلق الإرادة بذلك محال مدفعاً
 استحالته لتعلق الإرادة أحدهما لأجل إرادة الآخر هو عين العجز (ان قلت) ان عدم زيد مع إرادة
 الواجبين لوجوده ممكن ولا تعلق الإرادة بالمتغيرات (قلنا) فرق بين أن يكون ممنوعاً في حد ذاته
 وبين أن يكون ممنوعاً لأجل إرادة الغير خلا فإنا في الثاني نقص في القدرة دون الأول الثاني
 أنه لا يخلو إما أن يكون قد تعلق كل واحد منهما وإرادة كائنية في وجود العالم أو لا شيء منهما كان أو
 أحدهما كان فقط على الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على إفراد واحد وعلى الثاني عجزهما وعلى الثالث
 لا يكون إلا خيراً لهما فلا يكون لهما (المن يخلق) كمن لا يخلق لا يقال أن كلاهما قادر على الاستقلال ولكن
 يتفقان على الإيجاد بالاشتراك قلنا إن المؤثر في الإيجاد هو تعلق القدرة والإرادة فإذا كفى أحد
 الواجبين لم يبق تأثير الآخر ولا لزوم العجز الثالث أنه لو وجد لهما ويتصفان لا بحالات بصفات
 الألوهية من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك فإذا قصد الإيجاد مقدور معين كحركة جسم خاص
 في زمان خاص فتوقعه إما أن يكون بما نلزم فواجر العلتين المستقلتين أو باحدهما فيلزم الترجيح
 بلا مرجح.

والدليل الخامس أن الواحد كان والزائد لا موجب له (السادس) أن كل من جاء من الأنبياء
 وبصاحب الكتب المنزلة إنما ادعى الاستناد إلى واحد المعين ولو كان في الوجود واجب آخر لظهرت
 آثاره كما قال سيد المومنين في وصيته للحسن: واعلم أنه لو كان لربك شريك لانتك رسالة
 ولرايت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت صفته وفعاله لكنته الروايد كما وصفت نفسه لا بزيادة
 في ذلك أحد ولا يجاوز آثاره خالق كل شيء. (السابع) أن بعثة الأنبياء وصدقهم بدلالة
 المعجزات لا يتوقف على الوحدة نية فيجوز التمسك بالدلالة السمعية كاجتماع الأنبياء على الدعوة
 إلى التوحيد ونفي الشرك والتصور لقطعية من كتاب الله تعالى أمثال قوله: الحكم إل واحد.
 كالأله الأهو الرحمن الرحيم وهي في الكثرة فوق حد الإحصاء ومن الأخبار أن كافلاً بالبرهنة على ذلك
 ما في الكافي والتوحيد بإسنادها عن هشام بن الحكم في حديث الزيد بن أبي العبد الله وكان

من قوله لا يخلو قولك انهما اثنتان من ان يكونا قديمين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا وان كانا قويين فكل واحد منهما صاحب بدنه بالتدبير ان زعمت ان احدهما ضعيف والاخر قوي ثبت انه واحد للجزء الظاهر في الثاني فان قلت انهما اثنتان لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة او متفرقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واجدا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر لصفة الامر والتدبير وايتلاف الامر على ان المسد بر واحد الى غير ذلك من اخبار كثيرة .

(القول في الرد على التنويه)

زعموا ان صور العالم حادثة ومادة قد يمتد ذلك ثمرة حد بامتزاج النور مع الظلمة والذات الامتزاج اول واخر اما النور والظلمة فلما قد يمان ويرد عليه ان الضوء عرض لطريقانه على الاجسام وتبادل الاحوال فيه مع بقاء الجسمية ولو كان جسما لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الكون ضوءا مستداما متواردا لواقع خلا من البصر لاستنعت حركته الى الجهات مختلفه ضرورة انها ليست بالقدر الاشارة بل بالطبع والتركيب والطبع انما يكون الى علو والسفل فثبت ان الضوء عرض والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مستضيئا فالقول بتقديم النور والظلمة فاسد لان الاجسام كلها حادثة كما تقدم فالعرض لها اولى بالحدوث واما الظلمة فهي امر عدمي لا يكون مادة لشيء وعلى تقدير كونها من الاجسام فقد ثبت حدودها من حدود الاجسام عامة وقد زعموا ان لانها تفرق في النور والظلمة الا من الجهة التي بها يلتقي كل واحد منهما صاحبه فالنور غير متناه الا من جهة التحت والظلمة غير متناهية الا من جهة الفوق وذلك لان لو كان العالم متناهيا لكان الواقف على نهايته اما ان يمكنه مد اليد الى الخارج فالذي يتسع من الخارج امتدادا جديعا مثلا اقل من الذي يتسع لمقدار ذراعين في خارج العالم اذن مقداره جسم وهو خلف او يمتنع فمالك جسم لان عدمه لا يكون مانعا وايضا ان الشمس بان الاجسام النورية صاعدة والظلمة هابطة فلو كان النور متناهيا من جهة الفوق لم يعد فوق حد نهايته والظلمة لو كانت متناهية من جهة التحت لم يبط كذا لم يكونا متلايين ولما كانا متلايينا فمحسوسا علما ان لم يبق شيء من الجهات خاليا عنهما ودفع ذلك لئلا تناهى الاجسام وان الواقف على

طرت العالم لما خرج بيكلم يلزم منه وجود مقدار خارج عن العالم لا نلزم ان هناك شيئا يقبل
 النماذج والنداءين وايضا لم لا يجوز ان يكون وجود المكان شرطاً لامكان الاخراج فيتعذر
 لا وجود المانع واما قولهم ان الاجسام النورية صاعدة بطبيعتها فغير مسلم على الاطلاق لانه
 تحد وبالفلك عند الفلاسفة وعند المسلمين بالمدارة الله سبحانه ومن مزعمها فهم ان النور
 خير كله والظلمة شر كلها وهو الغير على طلاقه باطل لان الظلمة قد تستلزم لارب من الظلمين والضوء
 يدل عليه والظلمة تعين على النور والضوء يمنع منه وبغض ذلك وقد احتجوا بان ترى في
 العالم حيزا وشرطا فلا بد من خير وشرير وثبت ان اصله لعالم وهو النور والظلمة فاعلم
 حيز وهو النور والآخر الشر وهو الظلمة وفيه مع كونها مبدأ على اصل فادسه وهو كون اصله لعالم
 النور والظلمة ان لم لا يجوز ان يكون خالق النور هو خالق الشر ثم ان النورية ثلثت فرق الاولى
 الدينامية اصحاب الدينامية والثانية المانوية اصحاب المانوية التي ظهر في زمان ما بوزن
 اخر مشير ذلك بعد عيسى القند دياب بن الجوسية والنصيرية وكان يقول نبيوة المسيح كالتل
 بنوة موسى والثالثة المرقسية وكلهم اتفقوا على كون النور حيا عالما قادرا سميا بغير
 متحرك لذاته وكلهم اختلفوا في امور الاول ان الدينامية ذهبوا الى ان القوة على هذه الادراكات
 الخمسة قوة واحدة لكن الادراكات تختلف باختلاف الالات والمشاغرة واما المانوية فقد عدها
 القوى بسبب الادراكات فجعلوا قوة الابصار غير قوة السمع وكذا في البواقي هكذا يتفادون
 غاية العقول الثاني انهم اختلفوا في الظلمة فذهب الدينامية الى انها ميتة ليس لها حياة
 ولا علم ولا حركة لان هذه الصفات خيرات والظلمة اصل الشر يقع فيها طبعا وذهبت
 المرقسية الى انها حية لكنها غير عاقلية ولا سمعية ولا بصرية والمانوية الى انها موصوفة بكل هذه
 الصفات لكنها تستعملها في الشر جلالت النور فانهم يتعلمها في الخير ولهم في وصف النور والظلمة
 بيانات هامة ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل واحتجوا على تكون العالم من امتزاج النور
 والظلمة بان قالوا ووجدنا الاجسام على ضربين احدهما ذو طلاء يستر عن غيره والثاني ما لا يظلم له
 كالاجسام المنيرة المشرقة فعلمنا انه ما كان داخل في الظلمة غالبة عليه وما ليس بنور
 ظل فالنور غالب عليه وفيه اولان ما لا يقع له ظل فلهذا يكون شديدا كالماء وتانيا انه لا يلزم من

امتناع خلو الجسم من صفتين ان يكون مركبا منها وذلك كالزوجة والفردية وغيرها وقالنا انه
لا يثبت منه لزوم الامتناع فلم لا يجوز ان يكون البعض من النور وحدا والبعض من الظلمة وحدا وقد
اختلفوا في كيفية الامتناع وسببه فزعم بعض الدبصانية ان النور دخل للظلمة والظلمة تلتصق
بختزلة وعظمتا ذي بها واجب ان يرتقها ويبلغها ثم يتخلص منها فالدين في النور والختزلة في الظلمة
وقال بعضهم بل الظلام اخلال حتى تشبث بالنور من اسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه
فاعتمد عليه فلج فيه وذلك مثل الانسان الذي يريد الخروج من رحل وقع فيه فيعتمد
على رحله فيزداد لوجوا فيه الى غير ذلك من خرافات ككل لطوائف التلث لا مستند لها
حتى يحتاج الى الجواب عنها اصلا وقد اورد الفخر الرازي على لزومات على المجوس منها ان الامتناع
خيرا وشرنا ان كان خيرا فلماذا اتركه النور من الازل والنور عندهم لا يفعل الا الخير وان كان
شرا فلماذا لا يبدفع النور فان ترك دفع الشر مشروفا منها ان من قال بالظلمة فقل هذا القول
ان كان ظلمة كان صادقا والظلمة لا تفعل عندهم الحسن وان كان نورا كان كاذبا والنور لا يفعل
القبيح ومنها ان الانسان اذا كان مركبا من النور والظلمة والنور لا يقدر الا على الخير والظلمة
لا تقدر الا على الشر فحي يكون الامر النقي والحق والزجر عبثا انتهى وقد حذر في حديثنا عننا عيسى السلام
ما هو كاذل لرد مزعمو ما تم منها في كتاب الاحتجاج للطبرسي عن هشام بن الحكم انه سأل ابن ابي
الصادق ع عن قول من زعم ان الله لم يزل معرطية مؤذية فلم يستطع التقصص منها الا بامتزاج
بها ودخوله فيها فمن تلك الطينة خلق الاشياء قال سبحان الله وتعالى ما اعجزها يومئذ بالقدرة
لا يستطيع التقصص من الطينة ان كانت الطينة حية اذلية فكانا الهين قد يمان فامتزجا
ودبرا الى المير من انفسهما فان كان ذلك كذلك فمن اين جاء الموت والفساد وان كانت الطينة
ميتة فلا بقاء للميت مع الازلي القديم والميت لا يعي منه شيء هذا مقالة الدبصانية اشد
الزنادقة وكلاوا اهلهم مثلا نظروا في كتب قد منبغتها اذ لم يجدوا حبروها بالماظ من خرقه من
غير اهل ثابت ولا حجة توجب ثبات ما ادعى كل ذلك بخلاف ما على الله وعلى رسوله وتكذيبا
بما جاء به عن الله فاما من زعم ان الابدان الخلة كالارواح نور وان النور لا يعمل للشر والظلمة
لا تعمل للخير فلا يجيب عليهم ان ايوها والحد على موصفية ولا ركوبة ومثله لا اتيان فاحشة وان ذلك

على الظلمة غير مستكورات ذلك فعلها ولا له ان يدعوتها ولا يتضرع اليه لان النور رب والرب لا يتضرع الى نفسه ولا يستعيز بغيره ولا لاحد من اهل هذه المقالة ان يقول احنت واسأت لان الاساءة من فعل الظلمة وذلك فعلها ولا احسان من النور ولا يقول لنور نفسه احنت يا حسن وليس هناك ثالث فكانت الظلمة على قياس قولهم احكم فعلا فالتقن تدبير واعزاز كانا من النور لان الابد ان يحكمه فمن صور هذا الخلق صورة واحدة على نعوت مختلفة وكل شئ نرى ظاهرا من الزهر والا شجار والثمار والطيور والدواب يجب ان يكون الهام ثم حبست النور في حبسها والدولة لها دائما ما ادعوا بات العافية سوف تكون للنور فدعوى وينبغي على قياص قولهم ان لا يكون للنور فعل لا تراسير ليس له سلطان فلا فعل له ولا تدبير وان كان له مع الظلمة تدبير فانهما باسير بل مطابق عزيز فان لم يكن كذلك وكان اسير الظلمة فانه يظهر في هذا العالم احسان وخير مع فساد وشر فهذا يدل على ان الظلمة تنجس الخير وتفعله كما تحسن الشر وتفعله فان قالوا محال ذلك فلا نورية ولا ظلمة وبطلت دعواهم ورجع الامر الى ان الله واحد وما سواه باطل فهذه المقالة ماني الزبدية واصحابه دائما من قال للنور والظلمة بينهما حكم فلا بد من ان يكون اك بالاشية الحكم لا تملك يحتاج الى الحاكم الا مغلوب وجاهل ومظلم وهذه مقالة المرقونية والحكاية عنهم تطول قال الفاضل ماني قال فتفحص هذا بعض الجوسية فتسألهما بعين الصرامة فاطأ الملتين ولم يلبس مذهبها واحدا منها وزعم ان العالم دبر من الهين نور وظلمة وان النور في هذا من الظلمة على ما حكينا عنه فكذبته النصارى وقبلته المجوس والخبروا ايضا في الاحتجاج باسناده في حديث طويل ان النبي صلى الله عليه واله اخرج على التنوية الذين قالوا النور والظلمة هما الدبران فقالوا وانتم ما دعاكم الى ما قلتموه من هذا قالوا وجدنا العالم صنفين خيرا وشررا ووجدنا الخير ضد الشر فانكرنا ان يكون فاعل واحد يفعل الخير والشر بل لكل واحد منهما فاعل الا ترى ان الشرح محال ان يستحسن كما ان التار محال ان يبدف فان ثبت ان ذلك صانعين فكل ظلمة ونور فقالوا الستم قد وجدتم سوادا وبياضا وحمرا وصفرة وخضرة وزرقة لكل واحد منهما سببه لا يستحال اجتماع اثنين منهما في محل واحد كما ان الحر والبرد ضدان لا يستحال اجتماعهما في محل واحد قالوا نعم قال فهذا انتم بعد كل لون صانعا فاجابا ليسكون فاعل كل ضد من هؤلاء

الألوان غير فاعل لضد الآخر فكأنهم قالوا وكيف اختلط هذا النور والظلمة وهذا من طبيعة
الصعود وهذا من طبيعة النزول الآية ان رجلا اخذ شرا فامشى عليه والاخر غريبا اكان يحجب
ان يلتقي اماذا اما سائر في على وجهها قالوا لا فقال فوجب ان لا يختلط النور والظلمة لذهاب
كل واحد منهما في غير جهة الاخر فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما محال ان يمتزج
بل همامد بران مخلوقان آه .

القول في الرد على المجوس

اعلم انه يظهر من كلام الرازي ان المجوس ليسوا من الثنوية اصطلاحاً بل يظهر من شرح
المواقف ان المجوس قسم من الثنوية ولعل مرادهم من الثنوية لغة وانما افردوا ذكرهم عن
الثنوية لما سيطر عليهم لا يقولون بالنور والظلمة قال الفخر الرازي نعم اثبتوا للعالم ما نفا غير
جسم ولا جمادات عالما قادرا حكما وترهوه عن خلق الجمل واللام والمرض وجميع انواع الشرور
وسموا ذاتا فاحتاجوا عند ذلك الى اسناد هذه الشر الى الشيطان واختلقوا في كونه جسم او كونه
سادثا فالأقل على انه قديم وليس مجسم ولا جسماني والآثارون على انه محدث وجسم وزعموا ان
سبب حدوثه انه عرض ليزدان في بعض الاوقات فكرة وهي انه كيف يكون حال لو كان في ملكي من
ما زعمى فقولد الشيطان من هذه الفكرة وحارب بعسكرة يزدان على صفة مذكورة عندهم
ويوجد على هذا المذهب أولا عديم ما نبوا عليه من عدم جواز اضافة الشرور واللام
الى الله تعالى اما بانكار الحسن والقبح كما هو مذهب الاشاعرة او بمنع قبح هذه الالام كما هو
عند المعتزلة وتاميا بنبأ قض هذا المذهب لان الشيطان الذي هو اصل الشرور والالام
مستند عندهم الى الله وثالثا باستناع المجاورة مع الله تعالى لعدم قدرته .

القول في بطلان هيب سفة

اعلم ان التوحيد الحق هو ما يشمل في شرابك في وجوب الوجود والقدم وخلق العالم
والمعجزة بية وحيث قد فرغنا عن اثبات التوحيد من جهة الوجود لذاتي فالان نشغل

بإثبات البقية فنقول ان من ضروريات ديننا حدوث ما سوى الله تعالى لما سبق من عموم قدسية سبحانه ولو كان هناك قديم غيره تعالى كان الواجب بالنسبة اليه فاعلا بالاجاب بدل عليه الاخبار المتواترة عن اولياء العصمة ولا يخالفنا في ذلك الا فلاسفة القائلون بالعقول المجردة القديمة فلا فلاك وحركاتها والزمان العارض لها ونحو ذلك والثنوية القائلون بالنور والظلمة كما عرفت والنصارى لقائلون بالاثنا عشر الثلاثة والطبيعية القائلون ان الاجسام انسية وهي متحركة لذاتها ثم اتفق في حركاتها ان تصادمت فحصل من تصادمها هذا العالم اما الصائفة فلم يعلم منهم انهم يقولون بكونه موجبا دريا يقولون انه تعالى فاعل بالاختيار لكنه قوض تدبيره هذا العالم الى الافلاك والكواكب فلا يخالفنا في هذا الاصل .

(اما فلاسفة) فاعلم لما قالوا بعدم كونه تعالى فاعلا بالاختيار وعدم امكان صدور ما فوق الواحد عن الواحد الحقيقي واستدلوا عليه بوجوه تقدم ابطالها في بحث قدسنا تعالى استدلووا على وجود العقول المجردة القديمة بوجوه الاول ان المكنات منحصرة عقلا في الجوهر والعرض والجوهر في الهوى والصورة والجسم والنفس والعقل لا تدر اما ان يكون موجبا في محل وهو الصورة او لا فاما ان يكون محلا وهو الهوى او لا فاما ان يكون مركبا منهما وهو الجسم او لا فاما ان يكون متعلقا بالجسم تعالى النفس والتدبير وهو النفس ولا وهو العقل وليس شئ من هذه الصالحا لان يكون الصادق الاول منه سبحانه الا العقل لا تقار ما سواه الى غير ذلك من الى الجوهر الهوى الى الصورة وبالعكس الجسم الى كليهما والنفس في فعالها الى الجسم فلم يبق الا العقل ويصدر منه الكثرة لتعدد الجهات فيه فمن جهة اشرق الجهات وهي لوجوب بالغير يصدر العقل الثاني وبالجهة الاخرى نفس الاول وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل الى ان ينتهي الى العقل لفعال لدى هو مصدر ما تحت كرامة القمر .

ويرد عليه مضافا الى القدر في جملة من مباني هذا الدليل كتركيب الجسم من الهوى والصورة واحتياج النفس في فعالها مطلقا الى الجسم ونحو ذلك انه مبني على مقدمة فاسدة هي متنازع صدقها فوق الواحد عن الواحد وهي ضد ما مر ولو كان جهة الامكان الذاتي والوجوب بالغير وامثالها كافية لصدور المتعدد عن الواحد فلم يكون حثية كونه تعالى عالما

ص ١

وقادرا وواجبا وقد ينفوذ لك كافي لصدور تعدد الكثير وكون تلك الامور انتماعية ليس
ادون مرتبة من الامكان الذي هو سلبى محض ويرد عليهم ايضا ان الكثرة الحاصلة في العقل
الاول اما خارجة عن ذاتها وداخلة على الثاني يلزم صدور الكثير عن الواجب تعالى وعلى الاول
فهي مستندة اما الى الله سبحانه وهو الواحد اولى للعقل وهو في حد ذاته واحد وليس هناك
ثالث فمن اين انت الكثرة وايضا ان الامكان جهة واحدة فكيف يصدر منها تلك مركب الهوى
والصورة الجمعية والفلكية ولمقدار مخصوص ولون مخصوص ونفوذ لك .

الثاني ان الافلاك متحركة دائما ولا يجوز ان يكون هذه الحركة من قبل جسم الفلك كاشتر
الجمعية بينهما وبين غيرها ولا ان يكون محركها قوة مودعة فيها لتناهيها وعدم تنهاى الحركة
فلا تقوى على افعال غير متناهية وانما قلنا ان القوى الجماعية متناهية لانها تكون مارة
في الجسم والجسم منقسم محدد فالقوة كذلك ولا ان يكون المحرك هو الواجب تعالى لامتناع
صدور الكثرة عنه فتعين ان يكون هناك موجودات غير جسم ولا جسمانية هي العقول
ويرد عليه ادلا مع كون حركة الفلك دائمة لثبوت حدوث الاجسام كلها بيهان التطبيق
ونحوه وثانيا انه لا يجوز ان يكون المحرك هي الصورة النوعية الفلكية وثالثا ان تكون الصورة
الجمعية بشرط كونها حادثة في الهوى الفلكية المتألفة لهوى الاجسام ورابعا ان يكون القوة
ولا باس بتناهيها لمنع عدم التناهي في الحركة كما عرفت ونها ماسا ان يكون الله وهو قادر
مطلق والمقدمة القائلان بامتناع صدور التعدد عن الواحد فمهمة كما تقدم .
وبعض الادلة على وجوه العقول قد سبق في مبحث القدر فلا نطيل بالاعادة .

القول في الخلل النصارى

قد اشهر فيما بين المتكلمين ان النصارى يقولون ان الله تعالى واحد بالجوهرية وثلاثة
بالانتمائية ولم يحصل من ذلك ما قاله ولهذا تعجب الناس في معرفة مرادهم والاحتمالات المتعقبة
خمس الاول ان يكون بعض الانتماءات ذاتا وبعضها غنى ما وهذا الذي يحكى عن بعضهم ان تقوم
الارب هي نفس الذات الثاني انها ذوات تامة ترانفسها الثالث انها من قبيل الاشوال كما قال بهاشم

الرابع انه من قبيل أسلوب والاضافات على مذاق الفلاسفة الخاضعين من قبيل صفات
موجودة قائمة بذاته تعالى كما قالت به الاشاعرة وقد استلهم الفخر الرازي ان يكون مذهبهم
هو ما اثبتت البوهاشم من الاحوال فانها عند لا توصف بالتعد والوحدة ولا بالمعلومية ولا
المجهولية بل لذات على الاحوال توصف بالتعد مرة وبالوحدة والاتحاد اخرى هكذا النصاري
يمنعون من وصف الاقائيم وحدها بالتعد بل يقولون الذات في نفسها واحدة وهي مع الاقائيم
ثلاثة اى الذات اذا اخذت مع اقنوم الوجود اى مع صفة الوجود فهي واحدة واذا اخذت مع اقنوم
العالمية اى صفة العالمية فهي ثلثي اخر وكذا اتقنم الحيوة اتقنم الاطهار من مذهب النصاري
اشد مناسبة لمذهب الاشاعرة لان النصاري يقولون بوجود الاقائيم في الخارج بدليل
استقال لعلمهم بالمسيح والاشاعرة ايضا يقولون بوجود الصفات النائية على لذات الاشاعرة
يستتر عن القول بتعد القدماء باصطلاحهم على ان الصفات لا هو ولا غيره والنصاري ايضا
لا يجوزون اطلاق التعد على تعد الاقائيم تستر عن شاعتهم هذا القول نعم ان النصاري لما
قالوا بوحدة اقنومين والاشاعرة يقولون بالتسعة وعلى حال فان مذهب النصاري يطلب
باطال تعد القدماء كما تقدم ويرد عليهم في وجه حصرهم الاقائيم في الثلاثة اعني الوجود
والعلم والحيوة المعبر عنها بالادب والابن وروح القدس ان الواجب عندهم قادر مختار
فيمنع ان يجعلوا القدماء اقنوما بعبادته كما ان الكلام فيما يقولون في امر عيسى يسوع
تفصيله عند ابطال الحول انتم -

ان لا صانع للعالم الا الله

قال الله سبحانه الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقال اذ كفر الله ربكم خالق
كل شيء وقال مبدع السموات والارض انى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخالق كل شيء
وقال اعين الله البغي ربا وهو ديب كل شيء وقال انا الخالق والامر الى غير ذلك من الايات
الكثيرة والاحاديث فيه فوق حد الاحصاء وهو من ضروريات دين الاسلام وان الذي
يقولون في ذلك طوائف منهم الفلاسفة القائلون يكون العقل خالقة وقد عرفت بطلان

مذهبهم والصائبون القائلون بأن الكواكب أحياء ناطقة وهي المدة للعالم السفلي
والمحدث للحوادث وقد تقدم بطلانهم في مجتعم القدر والشؤون والجو وقد تقدم بطلان
أفلاطون والطابعيين زعموا أن حدوث الكواكب والشكال والنحو من في عالمنا تابع لامتناع
العناصر الأربعة وقد كفروا بالوجهين الأولين ثم قالوا بأن لية الأجسام وقد عرفت بطلانها
والثاني أنهم جعلوا الامتناع علة مستقلة للخلق الغضرييات من دون حاجة إلى الفاعل المختار
وهذا معلوم بالبطلان بالضرر من الدين ثم إننا لا ننكر أن تكون هناك قوى مودعة
في بعض الأجسام لها ألزام ذاتية أو خارجية بحيث يصدر منها بعض الآثار والأفعال مع امتناع
جميع شئ يطعمها وردا بطمها وكل ذلك قد ثبت قد قرأ الله سبحانه وبحسب خلقه تعالى إياها على هذا
الوجه وإنما يذكرها الشاعر فقالوا أنه لا أثر صادر من مؤثر أصلا وإنما اخترنا ما ذهبنا إليه
لأنه من الأول دلالة العقل لضروريته في إثبات العلاقة بين الأشياء في الجملة فإن وجود الغرض
مستلزم لوجود الجوهر فلا يقول عاقل مثلا بوجود حركته بدون متحرك الثاني أنه لو كان ترتيب
الآثار على هذه المؤثرات إنما هو بأجراء الله سبحانه العادة على خلق تلك الآثار عند تلك الأشياء
أنشأ السؤال عن المرجح لهذه العادة فإن إجراء العادة بالإسهال مع السقونية دون الأدوية
القباضة ترجيح بلا مرجح وهكذا ولا يرد هذا السؤال إذا قلنا إن هذه الآثار تنصهر
بمقتضيات ذاتية في هذه الأشياء فإن الاقتضاء يخرج أن لا يتخلل الجعل بينه وبين الذات
الثالث ظاهر كتمالك الآيات والأحاديث المتضمنة لاسناد آثار الأشياء إليها مما قوله تعالى
(إنما نرى شهرًا كالقمر) وقوله (وما أدراك ما سقر لا يبقى ولا تنذر) وقوله (عند البهم)
وقوله (فليعلمون منها ما يفرقون) وبين المرء وزوجه) وقوله (جعل الشمس ضياء والقمر نورا)
فإنه يدل على أن الشمس مخلوقة على الإضاءة والقمر على النور لا أنه تعالى يخلق الضوء والنور
بمجرى العادة إلى غير ذلك من الآيات ومن الأخبار ما دل على اختصاص الأشياء والأفعال ومن
أصروا في ذلك حديث المفضل حيث ذكر الإمام فيه أفعال الإنسان وما في طباعه من الحركات
لها ثم قال: فانظر كيف جعل لكل واحد من هذه الأفعال التي بها تقوم الإنسان وصلاحه محرك
من نفس الطبع يجره لذلك ويجوده عليه الحديث فاقبل لو أن تلك الآثار بالطبع فكيف يبرهن

النار على إبراهيم (قلنا) يمكن ذلك بوجهين الأول أنه سبحانه نزع عنها طبيعتها بمعنى انتفاء الحقيقة
وتبقاء الشكل والصورة ويوشد إليه قول الصادق في ذلك للشرايع: لما قال الله عز وجل يا نار
كوني بردا وسلاما على إبراهيم ما انتفع احد منها ثلاثة ايام وما سخنت ماءهم الا ان نزع بقدر
عن جسم إبراهيم اذ هي حرها ويؤيد قولنا عليه السلام في ثمرة مفضل ان إبراهيم لما اوقدت له
النار نزل عليه جبرئيل بالقميص البسه اياه فلم يضره حره ولا برد وفي معناه خبر اخر ثم انه
يظهر كتاب السماء والعالم للجلسي ان بعض اصحابنا ايضا وافقوا الشاعر في القول بجريان
العادة وعدم تاتير شي في شيء قال السيد المرتضى في الدرر والغرر ان الادمة ليس تؤثرها
الشمس على الحقيقة في وجودها واحد انما الله تعالى هو المؤثر لها وناظرها بتوسط حرارة
الشمس لما انه تعالى هو المحرق على الحقيقة جوارق النار والمهاشم لما يهشم الجمر ثقيله آه وفيه
نص قول الكراحي ويبدل على هذا القول قوله سبحانه وهو الذي نزل من السماء ماء
فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا الوان ثم هيح فتراه مصفرا وقوله تعالى
وهو الذي ارسل الرياح لشراب بن يدي رحمته حتى اذا قللت سحابا تقطعا لاستفناه لهبند
ميت فانزلنا بر الماء واخرجنا به من كل الثمرات كذلك يخرج الموتي لعلمك تذكري ان الله الذي
يقضيه النظر في ذلك التفصيل وهو ان تاتير بعض الاشياء في بعض قد يكون بالاستقلال
كتاتير النار من الاحراق مع اجتماع شرائط من بقا طبيعة النار ومقارنة للجسم القابل
للأحراق مع ارتفاع الموانع فحسنا لا يجوز العقل تنفعا الا ثم مع تحقق المؤثر نعم الله سبحانه
ان يبدل المقتضى او يوجد المانع وقد يكون على نحو الاعداد كوجود الطين في الرجم على الشرايط
فانه بعيد المنى لان يفيض الرب تعالى عليه الصورة الحيوانية بالارادة لا الايجاب كما يقوله
الفلاسفة وذلك لانه ليس يمكن لنا انكار التاتير والاستزاد في الاشياء اصلا ولا لزوم
ما يلزم الشاعر من جواهر ان يبصر الاعمال الذي في منتهى المغرب مثلا البقرة التي في منتهى المشرق
في الليلة الظلماء ويجوز ان يكون محض تماثيل شاهدقة مع كمال ضوع النهار وجهه الا بعبارة
ولا يصحها وطلالات الخواص للاشياء مع دلالة الاثر في المتقدمة على ثبوتها ولزوم الاسترجاع
بالمرجح في اثبات الخواص لبعض الاشياء دون بعض وانتفاء الحسن والقيح العقلية في لزوم

العبث في خلق القوى الجاذبة والمماسكة والدافعة وغيرها كما دل عليه حديث المفضل في غير ذلك من الشائع ولا يمكن أنكارها فافضة الصور من القادر المحرر سبحانه في كثير من الأشياء لما هناك من أسرار الحكمة التي لا يمكن صدورها إلا من قادر مختار ولذا أنكر المحقق الطوسي في التجريد وجع القوة المصنوعة الغير العاقلة التي قال بها الفلاسفة وقال : المصنوعة عندي باطلة لا تستقيم صدورها إلا لفعال الحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور وأمر وح لا بد من التفصيل بأفضل الله والله ولي التوفيق .

(ومهم) المتجمعون ذهبوا إلى أن الكواكب تفعل في الأرض ومن عليها أفعالا لا ينبغي أن يطأ بها وليقولون كلما يحدث ثقت فلما القمر فم ومن تأثيرات الكواكب ولما كان كلامهم في هذا واحد بث الأئمة عليهم السلام فختلفة فلا بأس في تفصيل القول في هذا المقام فقول ان الاختلافات في ذلك ستة الأول أن تكون الكواكب مؤثرة مستقلة بالإيجاب الثاني أن تكون مؤثرة ناقصة كذا الثالث أن تكون مؤثرة مستقلة بالإختيار الرابع أن تكون مؤثرة ناقصة كذا الخامس أن لا تكون مؤثرة ولكنها علامات لحدوث الكائنات السادس أن لا تكون علامات أيضا ولا ريب في بطلان الأول مشروقي افتقار تلك الكواكب إلى ما هو عليها وتوقف وجع الحوادث عليها وعلى موارى من الأوضاع المخصوصة وغيرها مع لزوم قدم الخلق النبوية عندهم ليقول بقدوم الكواكب كالفلاسفة مع لزوم سقوط الأمر النفي والذم عنها وكوننا معذورين في كل ساعة تقع منها لكون الكواكب فاعلة فينا وأيضا يبطل كل ما تقدم من الأدلة السمعية على بطلان تعدد الخانات ويبطله بالخصوص ما في الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال سألت زنديقا أباعده الله عليه السلام فقال ما تقول فيمن زعم أن هذه التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة قال عليه السلام يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر والعالم الأصغر تدبير النجوم التي تسبح في الفلك وتدبر حيث دارت متعينة لا تفتر وسايرة لا تقف ثم قال وإن كل نجم فيها مؤكل صدق في هذا العالم العبيد المأمورين بالتهنئين فلو كانت قد تمت أزاليت لم تغيب من حال إلى حال وفي الخصال بإسناده عن علي عليه السلام قال قال رسول الله أربعة لا تزال في امتي إلى يوم القيامة

الفخر بالحساب والطعن في الانساب والاستسقاء بالنجوم والنيابة والظاهر ان بطلان ذلك
من اجماعات الامامية بل هل الاسلام كافة ومن قطع بذلك العلامة في كتاب منتهى المطالب
والتمهيد والقواعد والشهيد في قواعد المحقق الشيخ علي والشيخ هاء المله والدين وغيرهم
(واما الثاني) فهو يتصور على نحوين الاول ان تكون الكواكب مع اوضاعها المخصوصة
علة مستقلة لحدوث الحوادث جميعا والثاني ان تكون من قبيل المعونات والاول باطل
بالادلة السمعية الدالة على سنا خلق الاشياء الى الله سبحانه مع لزوم سقوط الامر
والنهي والذم عما لما عرفت في الوجه الاول وربما يورجى على مذاق الحكماء بان السجود
متاثير في الماهية والا لزم التركيب في الفلوك فلا وجه لكون حلول الكواكب
المخصوص في برج مقتضيا لحدوث الحوادث الخاصة دون برج اخر ولكنه مدحج باندرله
لا يجوز ان يكون اختلاف تاثير الكواكب المخصوص بحسب اختلاف البرج بسبب اختلاف
اوضاعها التي تحصل له بالنسبة الى ما تحت ثلاث القمر واما الخو الثاني من هذا الوجه فهو
ان يكون للكواكب دخل في التاثير على نحو الاعداد ومع ذلك لا يخرج عن قدر الله
سبحانه لاقتداره على نفى الشرط وايجاد الموانع فمما لا يمكن انكاره في الجملد ومن
ذا ينكر تاثير الشمس بحسب الحواشي وكذلك القمر وان كان الشمس ايتها ظاهرة وبعض
التاثيرات مظنون او محتمل وعلى اتي فلا وجه لذكر هذه القسم بالمتروك ويدل على ذلك
ما في الاحتجاج من قول الصادق ع للنجم ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الابل وما
اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر وما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب فان
ظاهرا ان الكواكب المذكورة تاثير في الامور المذكورة وفي رساله الاستخارات للسيد ابن
طاووس قال ذكر الشيخ محمد بن علي بن محمد في كتاب له في العمل ما هذا الفطر دعاء
الاستخارة عن الصادق ع تقول بعد فراغك من صلاة الاستخارة اللهم انك خلقت
اقواما يلجأون الى مطالع النجوم لادوات حركاتهم وسكنهم وتصرفهم وعقدتهم وخلقتني
ابرا اليك من اللجأ اليها ومن طلب الاختيار لها واتيقن انك لم تطلع احد اعلى
غيبك في موافقها ولم تسهل له السبيل الى تحصيل ما عيها وانك قادر على نقلها في

مداراتها في مسيرها عن السعوط العامة والخاصة الى الخوس ومن الخوس الشاملة المفرقة
الى السعوط لا تلك تحتمل ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب الخ لا ينبغي ذلك له على المطلوب
وفي معناه اخبار اخر وعليه فلا موجب للمسير الى كفر من يعتقد تأثر النجوم طلقا كما هو
ظاهر احوال العلامة والشهيد والشيخ الجبائي رة فلا بد من صرفها الى ما يوافق الاحاديث.
(واما الوجهان الثالث والرابع) فباطلان بالاتفاق واجماع المسلمين على ان الكواكب
ليست حية ولا قادرة كما صرح به الشيخ المفيد في كتاب المقالات والعلامة في شرح كتاب
الياقوت للنوختي والمشرقي المقرضي والذكر الحكي وابن ابى الحديد وغيرهم
(واما الخامس) فهو مما لا محيص من القول به على تقدير ان في التاثير مطلقا ولا يمكن
التجاوز عنه كثره الاحاديث الواردة في ذلك وعدم معارض لها فيها ما يترجم من الاساطير
التي لا تظهرها على تأثر الكواكب بها على تقدير صرفها عن ظاهرها الاقل من ان يكون
مفادها كونها امارات على الحوادث المخصوصة ومنها ما في الكافي باسناد عن عبد الرحمن
بن سيار قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يجل انظر
فيها وهو العجيب فان كانت تظهر بدني فلا حاجة لي في شيء يضرب بدني وان كانت لا تظهر
بدني فوالله اني لا شئتها واشتغل لنظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يضرب بدنك ثم قال
انكم تنظرون في شئ منها كثيرة لا يدرك وقليله لا ينتفع به الحديث ورد في كتاب النجوم
عن محمد بن يحيى الخنعي سأل الصادق ع عن النجوم حق هي قال نعم الحديث وفي روايته
صهون بن مهران اياكم والتكذيب بالنجوم فانه علم من علوم النبوة وعن علي ع يكره ان
يسافر الرجل ويترجم في حلق الشجر واذا كان القمر في العقرب ونحو ذلك احاديث
اخر فلا وجه للتجاءر عن القول بكونها علامات ومنه يظهر بطلان القول السادس
نعم يظهر بدليل العقل والنقل تعدد حصول علم النجوم الواقعي لغير من علمه الله
بسماحه وانما الموجود عند المتبحرين امور طبيعية حاصلة بالتجربة او القمين تصيب مرة
وتخطئ اخرى فمن ذلك لا يصح الاعتماد عليها بالكلية وبذلك صرح الشيخ المفيد وقال
انهم ذهب جميعهم بتشكيك اهل العدل واليه ذهب بنو حنيفة رحمهم الله من الامامية

والقاسم وابو علي من المعتزلة وكذا لك صرح به وبرهن عليه السيد المرتضى علم الهدى
قال: من اين لنا بان الله تعالى قد أجرى العادة بان يكون زحل والمرنج اذا كان في حيز
الطالع كان غضا وان المشتري اذا كان كذلك كان سعدا واي سمع مقطوع بربا عبدك
واي نبى خبر به واستفيد من جهته فان عولوا في ذلك على التجربة وانا جربنا ذلك ومن كان
قبلنا فوجدناه على هذه الصفة واذ لم يكن موجبا وجب ان يكون مغنا اقلنا ومن
سلم لكم صحة هذه التجربة وانظروا اطرافها وقد رأينا خطأ كراكم من صوابكم
فيما وصدكم اقل من كذبكم الخ وهكذا الشيخ ابو الفتح الكراكي وابن ميثم الجبراني
وميدل عليه من الاحاديث ما في الكافي في حديث طويل قال لصادق عفا باللعن
يلتقيان في هذا احاسب وفي هذا احاسب فيحسب هذا صاحبه بالظفر ويحسب هذا
لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان فيهم احد هما الآخر فان كانت النجوم قال هشام الخفاف راوى
لحديث فقلت لا والله ما اعلم ذلك قال فقال صدقت ان الحساب حتى ولكن لا يعلم
ذلك الا من علم مولى اليد الخلق كهم وفي كتاب النجوم عن الرضا قال الحسن بن سهل كيف
حسابك للنجوم فقال ما بقي منها شيئا الا وقد تعلمته فقال ابو الحسن كم لنور الشمس على نور
القمر فضل درجة وكم لنور القمر على نور المشتري فضل درجة وكم لنور المشتري
على نور الزهرة فضل درجة فقال لا ادرى فقال السيب في يدك شيئا هذا اليسر وفي
مناه اخبار اخر وقد اختلفوا في باب التنجيم وتعلم النجوم فيظهر من كلام السيد المرتضى
انحرام مطلقا ويظهر من العلامة في المنتهى وعنده حرمة مع اعتقاد انها مؤثرة اذ ان
لها مداخل في التأثير بالنفع والضرر وكذا لك المحقق الشيخ علي ع قال: اما التنجيم لا على
هذه الوجوه مع التحرز عن الكذب فانه جائز فقد ثبت كراهة التنجيم وسفر الحج في
الغضب وذلك من هذا القبيل نعم هو مكاره ولا ينبغي الا اعتقاد الفاسد وقد حذرنا
عنه مطلقا حسا للمادة وقريب منه قول لهما في الا انه لم يبيح في الصورة الثانية بالكرهية
ومثله على ما هو المظنون رأى السيد علي بن طائوس ولا قوى عندى التفصيل بين التنجيم
والظفر في علم النجوم مع الاعتقاد بان الكائنات لابد ان تكون على وفق مقتضى القواعد

المقرقة عند المنجمين فيعتقد برؤيتهم على وفقه كما هو الأكث والمشاهد فيما بين المنجمين
والعوام فوجرام وما العربي كذا لك بل كانت القواعد المقررة عنه من قبيل بعض الامارات
التي يصح انفكاكها عما هي امارات له فيكون ظهور هذه العلامات عند الناظر في علم النجوم
وعبد من يخبر به بانما على مريد الالتجاء الى الله سبحانه والدعاء والتضرع والخشوع
والتبتل في جنبه تعالى والنصدقات والصلوات وغيرها من وجوه الميقات حتى يندفع
بها المكروه بقدرته سبحانه فهذا اصلا باس برأما حرمة على لوجه المذكور فيدل عليه
حديث امير المؤمنين عند المسير الى النهر وان حين قال له المنجم لا تسرف في هذه الساعة
وسر في ثلث ساعات يمضين من النهار قال: ولم تراك قال لا ناك ان تسرف في هذه
الساعة اماليك واصاب صاحبك اذى وضرب شديد وان تسرف في الساعة التي امرتك
ظفرت وظهرت واصبت كلما طلبت فقال له امير المؤمنين تدرى ما في بطن هذه الدابة
اذكر ام انني قال ان حسبت علمت قال له امير المؤمنين من صدك على هذا القول
كذب بالقرآن (الى ان قال) انك قد دى الى الساعة التي من سار فيها ضربه
السوق والساعة التي من سار فيها حاق به الضر من صدك بهذا استغنى بقولك عن الامانة
بالله عز وجل في ذلك الوجه واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وينبغي له
ان يوايك الحمد دون سر بعز وجل فمن امن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ندا
وضد الكرم وعليه يحمل كلاما ورح من الاخبار في النعم من النجوم وقوله المنجم ملعون وثقله
المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالفرو والكافر في النار وجه الاطلاق في هذه الاخبار
ما يظهرون كثير من الاصحاب ان المنجم المصطلح هو الذي يقول باستقلال الكواكب
في التأثير وينكر القادر المختار وفي نفي البلاغة في حديث المنجم عند المسير الى النهر وان
بعد مخاطبته عليه السلام معه ثم اقبل على الناس فقال يها الناس اياكم وتعلم النجوم
الاما يتردد في بر وبراهير فاتها تدعو الى الكهانة الحديث وقد ارشدك هذه الاما
ايضا الى المفاسد العقلية لهذا النجوم التي يجيم فانه يوجب الامتناع عن الفرع الى الله تعالى
والعقلية عن الرجوع اليه فيما يجرى من الاحوال وهو مضافا لطلب الشارع مع تطرق الوهن

في الاعتقاد في شذوذه ان الانبياء لتيسر الاخبار بالعلوم الغيبية لغرضهم من الخلق مع الاعتقاد بعدم كون العبد فاعلا يختار الى غير ذلك من المفاسد الكثيرة واما عدم الحرمة لولم يكن على الوجه المستطوع فيدل عليه ما تقدم من روايت عبد الرحمن بن ميا بر عن الصادق حين سأل عن النظر في النجوم قال لا يضرب يدك وما في كتاب النجوم للسيد ابن طاووس عن محمد بن وهارون بن ابي بصير كتب الى ابي عبد الله ان ابانا وجدنا ناكنا نينظران في النجوم فقل لجل النظر فيما قال نعم وفي رواية اخرى نعم ما خرج من التوحيد وما في التقييد باسناد عن عبد الله بن ابي عمير قال قلت لابي عبد الله اني قد ابتليت بهذا العلم فاريد الحليمة فاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست واذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة فقال لي تقضى قلت نعم قال احرق كتابك فان الاستقصاء فيه دليل على عدم الحرمة اذ المحرم محققا ماها ولذلك قد استأخذ جماعة من علماء الامامية ما قد موافق النظر في النجوم قال السيد علي بن طاووس ان جماعة من بني فويخت كانوا علماء بالنجوم وقدوة في هذا الباب ووقفت على عدة مصنفات لهم في النجوم واهلها كالات على الخاديات منهم الحسن بن موسى النخعي ومن علماء النجيين من الشيعة احمد بن محمد بن خالد البرقي وذكر النجاشي في كنية كتاب النجوم ومنهم احمد بن محمد بن محمد بن طه قال الشيخ النجاشي كان له تلميذين في النجوم ومنهم الجبلي دي الجعري ومنهم علي بن محمد العلوي في النجاشي ومنهم محمد بن ابي عمير ومنهم محمد بن مسعود العياشي ومنهم موسى بن الحسن بن عباس بن ابي مهليل بن ابي مهمل بن فويخت قال النجاشي كان حسن المعرفة بالنجوم وله من تراجم فيه وكان مع ذلك حسن العبادة والدين ومنهم الفضل بن ابي مهمل بن فويخت وهذا ايضا من تلاميذه ما يدل على تفرغه بالنجوم ومنهم السيد الفاضل علي بن ابي الحسن العلوي المعروف بابن الاعلم وكان صاحب الزيج ومنهم ابو الحسن النجاشي صاحب كتاب في قضايا دار ومنهم الشيخ الفاضل الشيعي علي بن الحسين بن علي السعدي مصنف كتاب ربيع الذهب ومنهم ابو القاسم بن نافع من اصحابنا الشيعة ومنهم ابراهيم الخراساني صاحب التفسيرية وكان منجما للمعبرين ومنهم الشيخ الفاضل احمد بن

يوسف بن ابراهيم المصري كاتب آل طوائف ومهم الشيخ الفاضل محمد بن عبد الله بن
 عمر لباد يار القمي تلميذ ابي معشر ومهم الشيخ الفاضل ابو الحسين بن ابي الخضير القمي
 ومهم ابو جعفر السقاء المخم ذكره الشيخ في الرجال ومهم محمد بن احمد بن سليم الجعفي
 مصنف كتاب لفاخر ومهم محمد بن الحسين بن السندى بن شاذان المعروف بكشاجم
 ثم قال رحمه الله فمن ادركته من علماء الشيعة العاصرين بالنجوم وعرفت بعض
 اصحابه الفقيه العالم الزاهد الملقب بخليل الدين محمود بن محمد وممن سائر الشيخ
 الفاضل ابو نصر الحسن بن علي القمي ثم عدت رحمته الله من اشتهر بعلم النجوم وقيل انه من
 الشيعة ولا يخفى ان ما نقلناه من اقوال علماء انا هو ما خوخ من كتاب السماء والعالم
 الحديث المجسسي وان الذي خرنا عليه هو التحقيق والاستنباط وجودة التقرير والتحرير
 بحيث لا يكاد يوجد في غير هذا الكتاب والله العالم بالصواب .

التوحيد في العبادة

ان الذي تقدم كله الكلام في توحيد سبحانه من حيث الاعتقاد بان الخلق فاعلا
 الوجود ولكن من جملة التوحيد الذي يهتم به الشرع الاسلامي هو التوحيد في العبادة
 والاعتقاد بان لا معبود سواه ويبدل على وجوده مضافا الى كونه من ضروريات الدين
 الايات الكثيرة الدالة على ذلك امثال قوله سبحانه قل يا اهل الكتاب تعالوا
 الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا
 من دون الله . وقوله قل ان هيئت ان اعبدا لغيري تدعون من دون الله دعوتي
 ذلك فان قيل العبادة هي الخضوع والطاعة فلو اختصت بالله سبحانه لزم ان يكون
 كل من يطيع النبي او الوصي او العالم واحد لوالدين مشركا في العبادة قلنا ليس
 كذلك لان كل من يطيع واحدا من المخلوقات اذا اطاعه من حيث ان الله تعالى او طاعته
 او من دونهما فقد اطاع الله به وبال حقيقة نعم اذا اطاع من غير الله تعالى من طاعته فقد
 عصى واطاع غير الله كما يدل عليه قوله الصادق من اطاع رجلا في معصية الله فقد

عبده وفي رواية أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ^ع عن قول الله عز وجل اتخذوا لغيره
 دسما فأنهم إسماء بآمن دون الله فقال أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم ولو دعوهم
 إلى عبادة أنفسهم لما أجابوهم ولكن اتواهم سرا وما حرموا عليهم حلالا فعبدهم
 من حيث لا يشعرون وفي معناه أخبار أخر فإن كانت تلك العبادة المحرمة مع الاعتقاد
 بكون المعبود لا تقاوم الحجب الحقيقية فلا شك أنها كفر وإن كانت مجردة عن هذا الاعتقاد
 فلا يرب في أنها فسق الذان تكون حيث جعلها الشارع والأعلى الكفر جملة المادة الفساد
 كالشجرة والعلو للشمس والقمر وسائر الكواكب أو نحو آخر من الخشوع والخشوع
 كما هو المتعارف بين عبدة الأوثان والنديان والكواكب فأنهم يكفر شرعاً وإن لم يكن
 معتقداً بالوهمية هذه الأشياء قال تعالى: ويبدون من دون الله مالا يصير ولا
 ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل تتبصرون الله بما لا يعلم في السموات ولا في
 الأرض سبحانه وتعالى عما يشركون وقال: ولا تشجروا للشمس ولا للقمر لئلا تسجدوا لله الذي
 خلقهن إن كنتم آيابه تعبدون وعن أبي عبد الله ^ع قال لا يكون العبد مشركاً حتى يصلي لغير الله
 أو يذبح لغير الله أو يذبح لغير الله عز وجل ولا يخفأ في أن ظواهر الأيات والأخبار
 تدل على أن كل ما يصيدق عليه اسم العبادة لهذه الأشياء باقى نية كان يوجب كفر لعاب
 ولعل من ضحك ريات المذهب وبالجملة فقد القديح أن كل طاعة وخشوع فهو عبادة فإن
 كان مقتضياً الطاعة الله كطاعة الأنبياء والأوصياء والخشوع لهم مالم يتجاوز عن
 المشروع وهكذا طاعة علماء الدين والتواضع لهم وطاعة الوالد والوالدة والمولى في
 الأمور المشروعة وهكذا تعظيم الأنعم من حيث كونه متعجباً لا يتجاوز أمر مشروع وهكذا
 التعظيم والتواضع لسلطان الجور تقية حيث كان في عملها وتعظيم المشاعر لله تعالى
 كالساجد والظلمة المقدسة والمصاحف وكتب الأحاديث ونحو ذلك من الأمور الشرعية
 التي تكون من أجله تحت المصالح المسموية فكذلك عبادة الله سبحانه وتعالى وعلل تعظيم الشيوخ
 الذين هم من الخصال وعنده شريعة بالضرر من المقدس السيد الشهيد الإمام ^ع في
 عبد الله الحسين سلام الله عليه المتعارف في بلاد الهند يكون من هذا القبيل كل

تعظيم وتواضع وطاعة لمفكرين صالحا للقربة الى الله تعالى كالتواضع وخفض الجناح
للكفار والفساق واهل الجور وغيرهم الاغراض الدنية الفاسدة يكون عبادة لغير الله
تعالى فيكون العابد بهذه العبادة فاسقا او كافرا على التفصيل الذي عرفت ويظهر من
هذا ان السجدة لا يجوز لغير الله مطلقا وان كانت بنية التعظيم للا نبياء مثلك لا نقاد
الاجماع على حرمتها مطلقا ومبدل عليه اماديش كثيرة منها قوله امير المؤمنين عليه السلام
الذي اراد ان يسجد لله قال يسجد لله تعالى ولا تسجد لشيء سروي عن النبي انه وجبا
السجدة لغير الله تعالى لامت ان شيئا من الملائكة او من المخلوقات لا يكون السجود لغير الله تعالى
كقرا او فسقا على التفصيل الذي عرفت والمخالفة في التوحيد بهذا المعنى عبادة الاصنام
والصائون الذين يعبدون الكواكب وقد عرفت بطلان مذهب الصائنين في باب الكواكب
اما عبادة الاصنام فمن الظاهر فهم لا يقولون بوجوب وجوه الاصنام وكونها قد تمردوا
فلا بد ان في عبادتهم لها تاويلات يلزم ذكرها والجواب عنها وحيث كان حديث احتياج
النبي على اهل الاديان المذكورة في كتاب الاحتياج للطبرسي كانه لا الرد على عبادة الاصنام
ايضا فذكر منه موضع الحاجة قال الامام العسكري : ثم اقبل النبي صلى الله عليه واله
على مشركي العرب فقال وانتم لم تعبدتم الاصنام من دون الله فقالوا نتقرب وبذل
الى الله عز وجل فقال وهي سامعة مطيعة او بها عاقبة له حتى تتقربوا بتعظيمها الى الله
عز وجل قالوا لا قال فانتم الذين تحتقوها بآيديكم فلا تسجدكم هي لو كانت يجوز منها العبادة
اخرى من ان تسجدوها اذ السرايين امركم بتعظيمها من هو الامارات بمصالحكم وعواقبكم
والحكيم فيما يكلفكم قال فلما قال رسول الله هذه الاختلاف فقال بعضهم ان الله قد جعل
في ميالك رجالا كانوا على هذه الصور وهذه الصور تعظمها لانه خلقها تلك الصور التي جعل
فيها سربا وقال اخرون منهم ان هذه صور قوام مملوكا قوام مطيعين لله عز وجل قبلنا
فقلنا صورهم وعبدناها تعظيما لله وقال اخرون ان الله لما خلق ادم واسرا الملائكة
بالسجود لادم فسجدوا لله كاشفين اسحق بالسجود لادم من الملائكة فقلنا ان الله قد جعل
صهي تسجدنا لله تقربا الى الله كما تقربت الملائكة بالسجود لادم فلما امرتم بالسجود تسجدكم

الى جهة مكة ففعلتم ثم نصبتكم في غير ذلك البلد بايديكم محارب سجدتم اليها وقصدتم الكعبة لاجل محاربكم وقصدكم في الكعبة الى الله تعالى لا اليها فقال رسول الله صلى الله عليه واله اخطأتم الطريقي وضللتكم اما انتم وهو فيا طيب الذين قالوا بالحلول فقد وصفتكم ربكم بصفة المخلوقات او جعل ربكم في شئ حتى يحيط به ذلك الشئ فأي فرق اذن بينه وبين سائر ما جعل فيه من لونه وطعمه ورائحته ولبينه وخشونته وثقله وخفته ولم يرد هذا الحلول فيه محدثا وذلك قد يادون ان يكون ذلك محدثا وهذا قد يادون وكيف يحتاج الى الحال من لم يزل قبل الحال وهو عز وجل كما لم يزل واذا وصفتموه بصفة المخلوقات في الحلول فقد تركتم ان تصفوه بالزوال واما ما وصفتموه بالزوال والحديث فصفوه بالبقاء فان ذلك جميع من صفات الحال المحلول فيه وجميع ذلك بتغير الذات فان كان لا يتغير ذات الباقى تعالى جلوله في شئ جازان لا يتغير بان يتحرك ويسكن ويسبح ويبيض ويحمر ويصفر وقوله الصفا التي تتعاقب على لوصور الشئ يكون فيه جميع صفات المحدثين ويكون محدثا جل الله تعالى من ذلك علوا كبيرا فاذا بطل ما ظنتموه من ان الله عز وجل جعل في شئ فقد صد ما بنيت عليه قولكم - ثم اقبل على الفرق الثاني وقال خبرونا عنكم اذا عبادتم صوما من كان يعبد الله فسيجدتم لها وصلتم فوضعت الوجوه الكريمة على التراب بالسجود لها فما الذي بقيتم لو لم لعالمين اما علمتم ان من حق من يلزم تعظيمه وعبادته ان لا يباوى به عبادة المراتب ملكا او عظيما اذا استوتوه به في التعظيم والخضوع والخشوع يكون في ذلك وضع من الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير فقالوا نعم قال افلا تعلمون انكم من حيث تعظمون الله بتعظيم صور عبادك المطيعين له تزدرون على رب العالمين - ثم قال للفرق الثالث لقد ضربتم لنا مثلا وشبهتمونا بانفسكم ولا سوا ذلك انا عباد الله مخلوقون مريدون فتأمله فيما امرنا ونهينا ونعبد من حيث يريد منا فاذا امرنا بوجه من الوجوه اطعنا ولم نتعد الى غيره محال امرنا ولم يأت لنا في غيره الا نالنا من ربه على ان المراد من اللادل فهو يكره الثاني وقد فهمنا ان تقدم بين يديه فلما امرنا بالتوجه الى الكعبة اطعنا ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي يكون بها فاطعنا

فلم يخرج في شيء من ذلك من اتباع امر الله عز وجل وحيث امرنا بالسجود لآدم لم يأمر بالسجود للصورة التي هي غيره فليس لكم ان تقيسوا ذلك عليه لانكم لا تدرون لعله يكونه ما تفعلون اذ لم يأمركم به ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله انتم لو اذن لكم رجل دخول داركم يوما بعينه الكمران تدخلوها بعد ذلك بغير امركم اولكم ان تدخلوا دارا له اخرى مثلها بغير امركم او ذهب لكم رجل ثوبا من ثيابه او عبدا من عبيده او دابة من دوابه لكم ان تأخذوا ذلك فان لم تأخذوها واخذتم اخر مثله يجوز لكم قالوا لا لا نر لم يأذن لنا في الثاني كما اذن في الاول قال فاحذروني الله تعالى اولى بان لا تقدم على ملكه بغير امركم او بعض الملوك قالوا بل الله اولى بان لا يصرف في ملكه بغير اذ نر قال فلم علمتم ومتى امركم ان تتخذوا هذه الصورة فقال لقوم من نظري امرنا ثم سكتوا المحدث وقد ذكر فخر الدين الرازي في نهاية العقول دوايات شبيهة اهمها ما ذكر في الرواية المأذونة مع دفعها ومن لا خبير ما يتضمن فصلا تاسيحا عن عبادة الاصنام واسباها يرجع الى بعض الوجوه المتقدمه .

قول في

انه سبحانه ليس له شريك في حقيقة الذات

ان ذات الواجب تعالى يخالف سائر الذات والدليل عليه وجوه الاول (ان لو شاك غيره في الحقيقة لزم الاحتياج الى التخصيص فاعدا على لذات فيلزم التركيب في الواجب الثاني ان وجوه سبحانه عين ذاته كما تقدم فاو كان هناك مثل له بسبب الذات لكان ذلك ايضا كذا لث فيلزم تعدد الواجب وقد تقدم فساد (الثالث) انه منفي بالنقل لقطعي كقولهم ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ومن الاختيار قول الباقر : ما وهماك عليه من شيء فهو بخلافه ولا شبهة شيء وقوله لمن سألته ان يقول ان يقال لله انه شيء : نعم فخرج من المدين حال التعليق واحدا لتبنيه وقد ذهب بعض متأري المتكلمين الى المائنة وانزاعا الى

انما يمتاز بأحوال أربعة الوجوب والحجوة والعلم التام والنقد التامة والوهاشم الى ندرته تارة
عن سائر الذات بالالهية ومجتمعة على الاشتراك ان الذات تنقسم الى لواحيين الممكن
والمقسم يشترك بين اقسامه وايضا انما يفرز بالذات مع التردد في الخصوصيات بالوجوب
ان المشترك مفهوم الذات وهو عارض لمصاديقها فلا يلزم الاشتراك في حقيقة الذات
وقد اعتدوا باختلاف اللوازم فيكشف عن اختلاف الملزومات .

انه تعالى ليس مجسم

والدليل عليه وجوه (الاول) انه لو كان جسما لكان حادثا لما سبق من حدث الاجسام
(الثاني) انه لو كان جسما لكان مركبا لكونه قابلا لاجزاء الثلاثة وقد عرفت انه ربية (تجلى معنى
الكلمة) (الثالث) انه لو كان جسما لكان جوهرا وستعرف بطلانه (الرابع) ان كل جسم فهو متغير
وذو وضع وستعرف انه ليس كذلك (الخامس) انه لو كان جسما لكان متصفا بصفات والصفات
كثيرة بينها التضاد فاما ان يتصف بالكل فيجتمع الاضداد او ببعضها فيخرج الى المخرج الثالث
اتخرج يكون متناهيا فيكون له شكل مخصوص ومتمما بخصوص المخرج لا يكون ذاتا متناهيا
مع سائر الاجسام فلا بد ان يكون امرا اخر يحتاج الواجب الى غيرة في تعيين لشكل
والمقدار ويبدل عليه مع ذلك النقل القطعي لقوله تعالى ليس كمثله شئ ومن الاحادش
قول لصادق: لا يجيد ولا يحسن ولا يحسن ولا تدركه الحواس ولا يحيط به شئ ولا جسم
ولا صورة ولا تغليب ولا تقديم . وقول في الحسن . سبحانه من ليس كمثله شئ وهو لا جسم لا صورة
وهو ذلك كسبحه جلاله والمخالفة في ذلك المجسمة ولهم في ذلك خرافات مشهورة تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا . واما اسناد القول بالتجسيم الى هشام بن الحكم وهشام بن سالم اليه يبقى
كما يظهر من بعض مواضع تحقيق الحال فيه ما قاله سيبويه في تفسيره بانما سري بر صاحب
كتاب في من المخالفين هشام بن الحكم من قوله :

اما ما روي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية عنه القول

بان جسيم لا كالا لجسام بل خلافه في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا مدغم

على نزع واندر غلط في العبارة يرجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكل ثا صحابنا يقولون انرا وجر ذلك
على سبيل معارضة المعتزلة فقال لهم اذا قلتم ان القديم تعالى شئى لا كالا شياء فقولوا
انرجيم لا كالا اجسام وليس كل من عارض بشئى وسأل عنه يكون معقدا له ومنتد نيابه
وقد يجوز ان يكون قصد برالى استخراج جوابهم عن هذه المسئلة ومعرفة ما عندهم
فيها والى ان يبين تصورهم عن ايراد المروق في جوابها الى غير ذلك مما يتسع ذكره فاما الحكاية
عنه انه ذهب في الله تعالى انرجيم له حقيقة الاحسام الحاضرة وحديث الاشبال المذموم
عليه فليس نفيه الا من حكاية الجاحظ عن النظام وما فيها الا تمهم عليه غير موثوق به
ويقوله في مثله وجملة الامران المذاهب يجب ان تؤخذ من افواه اهلها واصحابهم المختصين
بهم ومن هو مامون في الحكاية عنهم ولا يرجع فيها الى دعاوى الخصوم فانه ان رجع الى ذلك
في المذاهب تسع الخرق وجل الخطب ولم يوثق بحكاية في مذهب ولا اسناد مقال في
ولو كان يذهب هشام الى ما تدعونه من التجسيم لوجب ان يعلم ذلك ويترك اللبس فيه
وتمايدل على براءة هشام من هذا القذف ورميه على هذا الوجه الذي يدعونه ما ترى
عن الصادق من قوله لا تزال يا هشام مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلناك وقولهم عليه السلام
حيث دخل اليه وعندك مشا في الشيعة فرفعه على جماعةهم واجلسه الى جانبه في المجلس
وهو اذالك حديث اسن هذا اناصرا باقليه وبيته ولسانه وقوله هشام بن الحكم لم اعد
حقا وسائق قولنا المؤيد لصداقنا الدافع لباطل عدائنا فمن تبعه وتبع امرنا تبعنا ومن
خالفه والمحد فيه فقد عادانا والحد فينا واثه عليه السلام كان يمشى اليه في باب لنظر
والججاج ويحث الناس على لقائه ومناظرته فكيف يتوهم عاقل مع ما ذكرناه على هشام هذا
القول بان رتبة سبعة اشبار بشجرة دهل وعاء ذلك عليه رضوان الله عليه مع خصما
المعلوم بالصادق وقربه منه واختلافه عنه الا قدح في امر لصادق عليه السلام ونسبته
الى المشاركة في الاعتقاد الذي نهوا الى هشام والا كيف لم يظهر عنه من المنكر
عليه والتبعية له ما يتحققه المقدم على هذا الاعتقاد المنكر والمذهب الشيعي انفق
وقال مولانا المجلسي: لعل الخالفين نسبوا اليهما هذين القولين معاناة كما نسبوا المذاهب

الشيعة الى زمره وغيرهم اكابره الخدين اولهم فهم كلامهما فقد قيل انهما قالا
انه جسم لا كالأجسام وصورة لا كالصور فعمل مرادها بالجسم الحقيقة القائمة بالذات بالصورة
الماهية وان اخطأ في اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى (الى ان قال) ويحتمل ان يكون هذا
منهبا قبل الرجوع الى الأئمة عليهم السلام والاخذ بقولهم فقد قيل ان هشام بن الحكم
كان قبل ان يلحق الصادق عليه السلام على رأي جهنم صنفون فلما تبعه عليه السلام تأبى رجع
الى الحق ويؤيده ما ذكره الكراخي في كنز الفوائد في الرد على القائلين بالجسم معنيده حيث
قال وامامنا هشام رحمه الله ففى ما سماع منه واستفاض من تركه للقول بالجسم الذى
كان يصوره ووجهه عنه واقراءه بخطائه فيه وتوبته منه وذلك حين قصد الامام جعفر
بن محمد عليهما السلام الى المدينة فقبضه وتقبل له انه امرنا ان لا نوصلك اليه مادمت قائما
بالجسم فقال والله ما قلت به الا لان ظننت انه وفاق لقول اماى فاما اذا انكره على فاننى
تأبى الى الله منه فاصله الامام عليه السلام ودعاه ليهجر وحفظ عن الصادق انه قال
هشام ان الله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكلما وقع فى الوهم فهو بخلافه وروى
عنه ايضا انه قال سبحان ما لا يعلم احد كيف هو الا هو ليس كشيء وهو السميع البصير
لا يحيط ولا يحس لانه لا ابصار ولا يحيط به شيء ولا هو جسم ولا صورة ولا سبى
تخطيط ولا تحديد اهـ

انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض

اما العرض فظاهر واما الجوهري فكذا انفسر بالممكن الذى يكون موجودا
لا فى موضوع او ماهية موجودة لا فى موضوع او بتجيز بالذات لا انه سبحانه ليس ممكنا ولا
ذاماهية ولا بتجيز انفسر اذا فسر بالموجود القائم بنفسه كما هو شائع عند الحكماء فيصيح اطلاق
الجوهر على الواجب لكنه خلاف الوارد في الشرع وفي حديث السيد عبد العظيم انه تعالى
ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر بل هو محجهم الاجسام ومصور الصور ومخالق الاشياء
والبراهير وفي الكافي في العظمة امير المؤمنين وتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له

انه تعالى ليس بمكان ولا متخيز ولا في جهة

سواء فسر المكان بالبعد المجرد عن المادة او المسطح الباطن من الجسم العاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي ذلك لما تقر سابقا من تعالين جسم فلا يكون له مكان بالنفسير الثاني براهنة
وكان الاول لا نالا فعني يكون البعد المجرد مكانا شيئا لا انطباقا بعدا ببعاد المتكلمين فما لم يكن المتكلم
ذا ابعاد كيف يتصور كون البعد المجرد مكانا له وهذا ظاهر مع ما هو معلوم من ذين النسبي
والاشعة من امتناع كونه مكانيا ففي الامالي باسناده عن الصادق ع قال ان الله تبارك
وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكن بل هو خالق الزمان والمكان والحركة
والسكن والانتقال تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وفي التوحيد باسناده عن سليمان بن مهران
قال قلت لجعفر بن محمد هل يجوز ان يقول حلال الله عز وجل في مكان فقال له سبحان الله تعالى عنك انك انزلت في مكان
كان محل ان كان مكانا في غير المكان لا احتياج من صفات المحل ولا من صفات القديم الى غير ذلك من كلامه
هل المعنى وهي كثيرة ويتبع هذا البحث انه تعالى لا يقبل على شيء كما احتما وجلس السرير عليه
وهذا هو المكان العرفي والوجه ظاهر لان المعتمد يقفه الى ما يقبل عليه والله غني عن خلقا
وايضا الاعتماد لا يتصور الا لمن يكون ثقبلا وهو لا يتصور الا مع كون جسم او بدل عليه ايضا
احاديث كثيرة وبلحق به كذا لك انه ليس بمتميز ما بناء على تفسير الحديث ببعض ما فسر به
المكان فظاهر ما تقدم وما بناء على كونه اعم فلا من للحيث عندهم ان لم يكن مكانا بل ان يكون
وضعا وكون الشيء في نسبة ووضع بالنسبة الى شيء اخر لا يتصور الا اذا كان جسما منطبقا
على جزء معين من البعد المجرد كما يحكم به الوجه ان السليم وايضا من هذا الباب انه تعالى
ليس في جهة لان الجهات هي تنافي الاعداد ومعنى الحصول في الجهة الحصول عند ما وصلا وقربا
وهذا لا يتصور الا لمن يكون مكانيا فلا يكون الواحد في جهة وخالف في ذلك المشبهة
فخصه بجهة الفوق وتساكوا في ذلك فظنوا هو بعض الايات والا حاد يشككوا به تعالى: الرحمن
على العرش استوى . جاء ربك والملك صفاة . اليه يصعد الكلم الطيب . تعرج
الملائكة والروح اليه . هل ينظرون الا ان يا تيم الله في ظلال من الغمام . دني فتلى

كأن قاب قوسين أو أدنى ونحو ذلك والجواب أنها مأولة إلى معان صحيحة يتطابق عليها العقل والنقل ودل عليها كلمات الرافضيين في العلم بقول الصادق ع للذين في حين سأله عن قوله الرحمن على العرش استوى قال ٢ بن لك وصف نفسه وكان لك هو مستول على العرش بائن من خلقه من غير أن يكون العرش حاملاً له ولا أن يكون العرش حاوياً له ولكننا نقول هو حامل العرش وممسك العرش ونقول من ذلك ما قال وسع كرسيه السموات والأرض فثبتنا من العرش والكرسي ما ثبتت ونفينا أن يكون العرش والكرسي حاوياً له وإن يكون عز وجل محتاجاً إلى مكان أو إلى شيء مما خلق بل خلقه محتاجون إليه قال السائل فما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها إلى الأرض قال ابن عبد الله ذلك في علمه وأحاطته وقدرته سواء ولكن عز وجل أمر وأمرأته وعباده برفع أيديهم إلى السماء نحو العرش لا تجعله معدن الرزق فثبتنا ما ثبت القرآن والأخبار عن الرسول حين قال ارفعوا أيديكم إلى الله وهذا يجتمع عليه فرق الأمة كلها الحديث -

أنَّ تعالى ليس بزمان

ومعنى ذلك على ما يشهد به العقل والشرع هو أنه تعالى سابق على الزمان وليس جزءه مختصراً في الزمان كما تؤماسوى الله تعالى من الجواهر والأعراض بناء على ما ثبت من حدوث العالم وإيضاً أنه ليس منطبقاً على الزمان كالحركة حتى يلزم أن يكون من قبيل الأمور الأخيرة القارة ويدل عليه من الشرح قول الصادق ع إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا ساكن بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون تعالى بما يقول الظالمون علواً كبيراً وما رواه الصدوق عن أبي إبراهيم ع قال إن الله تبارك وتعالى لم يزل بلا زمان ولا مكان الحديث وقال أمير المؤمنين ع الذي ليس له وقت معدود ولا أجل معدود ولا نقص موجود ومستوله عم أيهم يسبق له حال حاله فيكون أولاً قبل أن يكون آخر أو يكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً إلى غير ذلك ولا ريب في هذا المعنى بناء على ما عليه المشهرة من حدوث الزمان وأما بناء على قول الحكماء من قدم الزمان فلا وجه لنفي كونه

تعالى زما نيا مع استحصالها به مع جميع اجزاء الازمنة وان كان الوجه هو كونه تعالى علتي
 للزمان فينبغي ان لا يكون فلك الافلاك وحركته المعارضة له العروضة للزمان على زعمهم
 ايضا زما نيا لانها من جملة علل الزمان ايضا وقد تجسم الفاضل الجويني في الشمس البازغة
 في ذلك بما خلاصته انه ليس كل ما مع الزمان يجب ان يكون فيه كما انما مع الحادثة ولسنا فيها
 بل انما يكون في الزمان الا اجزاءه وحده وثانها الحركات المتتالية بها وثالثها الحركات
 بما لها الحركات فهي الحركة والحركة في الزمان وكل الحوادث بما لها توقف على الحركات و
 تخصص بالازمنة والانات وكون اجزاء الزمان وحده فيه تكون الاجزاء المفروضة والحدود
 الموهومة في الخط وكون حركة الفلك الاقصى فيه تكون المعروض في العارض وكون سائر الحركات
 والحركات الحوادث فيه تكون الاجسام في الامكنة واما الامور الثابتة من كل وجه البرهنة من
 التجرد والتغير فليست في الزمان الثبة واذا قيست معه اومع ما فيه كان لها ثبات مع ثباته وثبات
 ما فيه بمعنى ان الثابت من كل وجه اذا قيس مع احدى من الزمان واجزائه وحده والامور
 المستمرة المتبوعة للزمان كله او شطره والامور الدورية وجعل له مع احدى من هذه الامور اخلته
 معية ومشاركة في الموجع في الواقع فالمنسوب في هذه النسبة برئي من المتبقي والمنسوب اليه
 فهو ما نفس الزمان او جزء منه او حل فيه واما الزمانيات بالنعني الذي يعسم الدفعيات
 وهذه ان كان لها متى لكنها مشاركة للثباتات في الوجود في الواقع فهذه الامور وان كانت
 بنسبتها اذ قيس بعضها الى بعض اسماعية زمانية او قبلية وبعديتة كذلك ولكنها سواسية
 في المعية التي نحن فيها كما ان المكان واجزائه وحده والممكنات كلها او بعضها وان كان
 بينها نسب مختلفة ولكنها سواسية في المعية لانه هو متعال عن مكان وهذه المعية هي المعية
 الدهرية فانما لا نعني بالدهر الا حاق الواقع المحيط بالامور الثابتة والمتغيرة واذا قيس الثابتات
 بعضها الى بعض فمعيتها تسمى سرمدية واما المعية الزمانية فتجلى فيها في نسخ النسبة فانها
 تكون متوسطة بين القبلية والبعديتة الزمانيتين بخلافها وفي ما ذكره نظرفان الفيشية
 الزمانية ليست بمنصورة في العلاقة الفلترمية ولن يقال اننا في الان دمسع الان ومع علم
 يتضح انه كليك بين كون الشيء مع الزمان ويكون في الزمان والتقدير بالحدولة عملا موقع

له لان المعية مع المخدلة زمانية وعدم الفيشية باعتبار المكانيّة والكلام في ابطال استلزام
المعية الزمانية الفيشية الزمانية وما ذكر من كون الحركة في الزمان فان كان مراده ان اهل
العرف يقولون ان الحركة في الزمان فلا عبرة به مع انهم يقولون في الواجب تعالى انه
موجود في الزمان وان كان مراده بالحققة فلا شك ان الحركة والفلك محل الزمان فسيبني
ان يكون الزمان في الحركة لا بالعكس وما ذكر من كون الحوادث في الزمان فتوقفها على الحركة
فلا يخفى ان ذلك لا وجه له ولا دليل على كون الشيء في عارض الموقوف عليه واما كون حركة
الفلك في الزمان كمن المعروف في العارض فما لا يعقل معناه فان العقول كوز العارض
في المعروف لا العكس وكيف يتعقل هذا ولا يتعقل كون الواجب تعالى فيه مع عدم انشائه
تعالى عنه بحسب زعمهم وما ذكر من ثبوت المعية بين الامور الثابتة وبين الزمانيات
ففيه اننا نفهم من كون الواجب تعالى والامر الذي مثلاً معاً الا ان الواجب تعالى
والامر الذي موجودان في ان واحد وهذا كذا الحال في الزمان ولو كانت تلك المعية
بمجرد كون الواجب تعالى والامر الذي من الموجودات النفس لا مرتبة مع قطع النظر عن
الزمان وحده كما فينبغي ان يصدق قولنا الان ان الامر الذي انعدم مثل العت
سنة مثلاً موجود مع وجود الواجب تعالى معدوم مع وجوده تعالى لان المعية ح لا
تقتضي الاكون الشيء مطابقاً لنفس الامر في حين من الاحيان مع انه يازم ان يكون بازاء
المعية الملهية قبلية وبعديّة دهرين ايضاً اما نفى ذلك بان المعية المطلقة وان كانت
يتصور بازاؤها قبلية وبعديّة لا يمكن لا يجب ذلك في كل معية بل قد لا يكون بازاؤها
الا للمعية بمعنى السلب الساذج للمعية في الان فانه لا يتصور بازاؤها قبلية وبعديّة
في ذلك الان فلو فزع بان المعية في الان يقابلها ايضاً التقديم والتأخر في الان بمسنى
ان يكون ذلك في ان وهذا في ان اخر فلم يتحقق المعية بدون القبلية مطلقاً اما الزمان
فحديث انه يسع وجود شيء متفكك عن وجود شيء اخر ثم يسع وجود شيء اخر لم
تخل زمانه بل لا يتحقق القبلية والبصديّة باعتبارها والتدليل على ذلك
ان الواجب تعالى وكل اكله موجود في الواقع لا شك ان متقدم على شهور رمضان

الآتي في السنة الآتية مثلاً وعلى ما يحدث فيه تقدّم ما انفك كما ولا شك ان لا متداً الموقوم
من اليوم الى الشهر المذكور معدوم مخض ليس له وجود في حاق الواقع اصلاً فهذه التقديم
الانفكاك الى الواقع للموجودات الواقعية لا بد ان يكون بحسب الدهر وان قيل ان هذا
التقدم ايضا انما هو بالزمان الذي سيوجب بالتدريج الى ان ياتي اَبان الشهر المفروض
قلنا فيلجئ زمثل ذلك على فرض وجود الباري تعالى منفكاً عن وجود الزمان راساً
كما هو من ههنا معاشرة التشرعين بان كان ما به الانفكاك امراً معدوماً وليس بشيء اصلاً هذا
ما الهمني بربّي في هذا الباب والله الهادي الى صريح الصواب.

انّ تعالى لا يحد بغيره

وذلك قد يطلق محباً زاعلي استحالة شيء الى اخرد فعياً او تدريجياً
وقد يطلق كذلك على صيرورة شيء شيئاً اخر بطريق التركيب اي انضمام شيء مع شيء بحيث
يصحل شيء ثالث وقد يطلق بعناه الحقيقي على صيرورة شيء شيئاً اخر من غير ان يزول عند شيء او
ينضم اليه شيء كان يكون هناك زيد وعمر ومثله فيتحقق ان بان يصير زيد بعينه عمر او بان عكس
اوران يكون هناك من اول الامر زيد وعمر وشعر يصير عمر من غير ان ينحل من زيد
هذه المعنى باطل على الاطلاق بدهاهة مع امتناعه في حقه سبحانه بالخصوص ايضا من جهة
لزوم انقلاب الواجب الى الممكن وكونه تعالى حاداً تاماً كانياً زامانياً لان كل ما عداه كذلك
واما الاطلاق فممتنعان في حقه سبحانه مناصرة كونه واجباً لوجود وعدم كونه تعالى مركباً
اصلاً وعدم كونه محلاً للمحاذات وعدم كونه جزءاً لشيء كما تقدم.

انّ تعالى لا يحل في غيره

لانه يستلزم التحديد والتحيز وذلك من ضروريات المنهية يدل عليه من
الاخبار ما في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله خلّو من خلقه وخلقه وخلو
منه وبهذه احاديث اخر من المصنفين في ذلك فريقتان الاولى الضارري وكلامهم

مضطرب جبراً لا يستقر على شيء ولذلك اختلف النقل عنهم في ضبط مذهبهم لا يجزم
 بشيء منها فانهم ائمان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح وحلولها فيه وحلول صفته
 فيه كل ذلك اما ببدن المسيح او بنفس الناطقة فهذه لاستتة واما ان لا يقولوا بشيء من
 ذلك وحي فاما ان يقال اعطاه الله قدرة على الخلق والايجاد بنفسه او لا ولكن خصه الله
 تعالى بالمعجزات وسماه ابنه تشریفاً كما سمي ابراهيم خليله وكل هذه الوجوه باطل لا متناع
 الاتحاد والحلول وانتقال الصفات وتعدد الخلق ومنع صاحب الشرع اطلاق الابن على احد
 من العباد على جهة التشريف ومستمسك النصارى فيما ذهبوا اليه شيان الاول ما اختص
 عيسى من خوارق العادات من تولده من غير اب واحيائه الموتى وبراءة الكمله الابرون
 والثاني ما يكون عنه من قوله اذهب الى ابي وابيكم والجواب عن الاول بالمعجزة بالمعجزات
 التي ظهرت على ايدي الانبياء ومنع دلالة ظهورها على ما ذهبوا اليه وعن الثاني بمنع صحة القول
 او لا ومنع دلالة ثانياً على اختصاص عيسى لقوله روابيكم فلا بد ان يحتمل لتشريف
 وقد ابلغ الكتاب العزيز واثمة المسلمين في ردة مزعة النصارى في ذلك بما لمزيد عليه
 فمن الكتاب قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغالوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما
 المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فامتلأ به ورسوله
 ولا تقولوا ثلثة انتهم اخبرواكم انما الله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات
 وما في الارض وكفى بالله وكيلاً ان يستنكف للمسيح ان يكون عبداً لله ولا تلهكن المتبرون
 وقول تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قل فمن يملك من الله شيئاً
 ان اراد ان يهلك المسيح بن مريم وامه ومن في الارض جميعاً الاية وقوله تعالى وقالذ
 اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بافواههم ايضا هتوت
 قول الذين كفروا من قبل فانههم الله اني يو فكون . ومن الاخبار ما في خبر الاحتجاج من
 قول النبي لله ما الذي دعاكم الى القول بان عزير ابن الله قالوا انه اخي لبني اسرائيل
 التوراة بعد ما ذهب ولم يفعل ذلك الا من هو ابنه فقال عليه السلام فكيه . صا د عزير
 ابن الله دون موسى وهو الذي جاءهم بالذواله ورأوا فيه المعجزات ما قد علمتم وقيل كان

موسى بالبسوة احق واولى وان كنتم انما تريدون بالبسوة الولادة على سبيل المشاهدة
 في دنياكم هذه فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه وواجبتم فيه صفات المحدثين فوجب
 عندكم ان يكون محل ثاقوا لوالسنا معنى هذا فان هذا كفر كما ذكرت ولكننا نفى انه ابنه على معنى
 الكرامة وان لم يكن هناك ولادة كما يقول بعض علماء المان يريد اكرامه يا بني فقال رسول الله
 فهذا ما قلته لكم انه ان وجب على هذا الوجه ان يكون عزير ابنه فان هذه المنزلة لموسى
 عليه السلام اولى وان الله تعالى ليغض كل مبطل باقراره ويقلب عليه حجة ان ما احتجتم
 به يؤيدكم الى ما هو اكبر مما ذكرته كما لا تكفركم قلتم ان عظيم امن عظماءكم قد يقول لا جنبى نسب
 بينه وبينه يا بني وهذا انجى لا على سبيل الولادة فقد تجدون ايضا هذا العظيم يقول لا جنبى
 اخر هذا اخى ولا اخر هذا اخى وابى ولا اخر هذا سيدي على سبيل الاكرام وان من زاده
 في مثل هذا القول فاذا يجوز عندكم ان يكون موسى اخا لله او شيخا له او ابا او سيديا له
 قد زاده في الاكرام على عزيرين قد زاده رجلا في الاكرام قال له يا سيدي ويا شيخى ويا عتي
 ويا شيعى على طريق الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول قال فصحت القوم
 وتخيروا وقالوا يا محمد اجلسنا نتفكر فيما قلته لنا قال عليه السلام نظروا فيه بقاوب مقفزة
 الانصاف حين يحكم الله شانه صلى الله عليه وآله اقبل على النصارى فقال لهم وانتم قلتم
 ان القديم عز وجل اخن المسيح ابنه فما الذى اردتموه بهذا القول ان اردتم
 ان القديم صار محمدا لوجود هذا المحدث الذى هو عيسى او المحدث الذى هو
 عيسى صار قديما لوجود القديم الذى هو الله او معنى قولكم انه اخن الله اى اختصه بكرامة
 لم يكرم بها احدا سواه فان اردتموه اول فقد ابطالتم لان القديم محال ان يكون محمدا و
 ان اردتم الشافى فقد ابطالتم ايضا فتاقت النصارى يا محمد لما ظهر على يد عيسى من الاشياء العجيبة
 ما ظهر فقد اخنوه فلما على جهة الكرامة فقال لهم رسول الله هذا ما قلته لليهودى في هذا المعنى
 الذى ذكرتموه ثم اعاد ذلك الكلام كله الحديث

الفرقة الثانية الاتحادية والاولوية من المتصورة ومنه بعض الفارقة

من المتسبين انى القشيع قالوا بحسب قول الله تعالى يا ابا ان لا تسجدوا لغير الله ولا تسجدوا لله
 من المتسبين

عند المفرقة الحقيقة الامامية الاثني عشرية مطلون بها لكون ونحن منهم برآء
 قال لهم الله اني يؤفكون وفي الكافي باسناد عن ابي عبد الله عليه السلام
 ان قوما يزعمون انكم الهة يتلون علينا بن لك قرأنا وهو الذي في السماء اله وفي الارض
 اله فقال يا سريحي وبصري وشعري وبشري ولحي وذي من هو لاء برئ الله
 منهم ورسوله ما هو الا على ديني ولا على دين اباي ولا يخفى الله واياهم يوم القيامة
 الا وهو ساخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن خسران علم الله نحن تراحمه امر الله
 نحن قوم معصومون امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهي عن معصيتنا نحن الحجة
 البالغة على من دون السماء وفوق الارض واما الله متصرف في الموحدة والخلق والخلق
 والاتحادية فمن اراد الاطاع على شئنا اقولهم وقبلنا اعمالهم بطلان مزاعم فعلية
 بمطالعة الرسالة المسماة بالشهاب الثاقب التي وفقني الله تعالى بانعامها قريبا
 وله الحمد على ذلك .

استحسان لا ليس استحسانا

والمراد بالحدوث الوجود بعد العدم فماله ان يكون موجودا في الخارج اصلا كالاتزان
 الصرفة من الإضافات المستجدة والسبب لو لمحضة لا كلام فيها وبذلك
 ينفع ما اورد الرازي من ان كون الواجب محلا للحدوث لازم على كل الفرق للتجديد
 نسب جميع المخلوقات من العلم والقدرة والارادة والكرامة اما الدليل على اصل
 الدعوى . فالتيقن فيه بعد ما عرفت من كون صفاته سبحانه عين ذاته انه لو كان
 محلا للحدوث لزم التغير بحسب الصفات وهو في سبحانه مساوق للتغير بحسب الذات التغير
 اية الحدوث والايمان وايضا فقد سبق في تضاعيف بعض التحقيقات ان كلما
 يقع تضاد الواجب تعالى به فيجب ان يكون ذلك الاتصاف حادثة لاله البتة

موسى بالبسوة احق واولى وان كنتم انما تريدون بالبسوة الولادة على سبيل انشاها
 في دنيكم هذه فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه واجبتهم فيه صفات المؤمنين فوجب
 عنكم ان يكون من ناسا قالوا لانسنا نغني هذا فان هذا كفر كما ذكرت ولكننا نغني انه ابنه على معنى
 الكرامة وان لم يكن هناك ولادة كما يقول بعض علماء الممن يريد اكرامه يا بنى فقال رسول الله
 فلهذا ما قلتم لكم انه ان وجب على هذا الوجبة ان يكون عزيزا ابنه فان هذه المنزلة لموسى
 عليه السلام اولى وان الله تعالى لم يفضح كل مبطل باقراره ويقلب عليه حجة ان ما احتجتم
 به يؤذيكم الى ما هو اكبر مما ذكرتم كما لا نكم قلتم ان عظيمامن عظمائكم قد يقول لا جنبى نسب
 بينه وبينه يا بنى وهذا انبى لا على سبيل الولادة فقد تجدون ايضا هذا العظيم يقول لا جنبى
 اخر هذا اخى ولا اخر هذا شينى وابنى ولا اخر هذا سيدى على سبيل الاكرام وان من زاده
 في مثل هذا القول فاذا يجوز عندكم ان يكون موسى اخا لله او شينى كذا او ابا او سيدا الا انه
 قد زاده في الاكرام على عزيزكم قد زاد رجلا في الاكرام قال له يا سيدى ويا شينى ويا عيسى
 ويا ديشى على طريق الاكرام وان من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول قال فصمت القسم
 وتخيروا وقالوا يا محمد اجلسنا نتفكر فيما قلتم لنا قال عليه السلام انظروا فيه بقاوب معتقده
 الانضاف هديكم الله ثم انه صلى الله عليه واله اقبل على النصارى فقال لهم وانتم قلتم
 ان التقديم عز وجل اخنوخ السبح ابنه فما الذى اردتموه بهذا القول ان اردتم
 ان التقديم صار محمد بن الوجود هذا المحدث الذى هو عيسى او المحدث الذى هو
 عيسى صار قد عا لوجود التقديم الذى هو الله او معنى قولكم انه اخنوخ اى اختصه بكرامة
 لم يكرم بها احد اسواه فان اردتم الاول فقد ابطتم لان التقديم محال ان يكون محدثا و
 ان اردتم الثانى فقد احاطم ايضا فقالت النصارى يا محمد ما ظهر على يد عيسى من الاشياء العجيبة
 ما ظهر فقد اخنوخ ولد على حجة الكرامة فقال لهم رسول الله هذا ما قلتم لليهود في هذا المعنى
 الذى ذكرتموه ثم اعاد ذلك الكلام كله للحديث

الفرقة الثانية الاتحادية واللولية من المتصورة ومنهم من يقول لفرقة
 من المنسبيين انى التشبيح قالوا يجسول الله تعالى با بنى ان الاممته عليهم السلام ورسولهم

عند الفرقة المحقة. الإمامية الاثني عشرية مطالبون بها لكون ونحن منهم برآء
 قال لهم الله اني يؤفكون وفي الكافي باسناده عن سعد بن ابي وقرة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
 ان قوما يزعمون انكم الهة يتلون علينا بذي لك قرأنا وهو الذي في السماء اله وفي الارض
 اله فقال يا سعد اني وبصري وشعري وبشري ولحي وذري من هؤلاء برأ الله
 منهم ورسوله ما هؤلاء على ديني ولا على دين اباي ولا يخضعون الله واياهم يوم القيامة
 الا وهو ساخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن بشر ان علم الله نحن تراحمه ادرك الله
 نحن قوم معصومون امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا انظر الحقبة
 البالغة على من دون السماء وفوق الارض واما المصروفة من الموصلة والمحمولة
 والاتحادية فمن اراد الاطلاق على شناعة اقوالهم وقبائح اعمالهم بطلان مزاعم فعلية
 بمطالعة الرسالة المسماة بالشهاب الثاقب التي وفقني الله تعالى بانعامها قريبا
 وله الحمد على ذلك.

استحسان لا يسر في الاستحسان

والمراد بالحوادث الموجود بعد العدم فما له يكن موجودا في الخارج اصلا كما لا يتصور
 الصرفة من الاضافات المستجيبة والشس لوجب المحضة لا كلام فيها وبذلك
 ينفع ما اورد الرازي من ان كون الواجب محلا للحوادث لازم على كل الفرق المتجدد
 نسبهم المحالوقات من العلم والقدرة والارادة والكرامة اما الدليل على اصل
 الدعوى . فالتيقن فيه بعد ما عرفت من كون صفاته سبحانه عين ذاته انه لو كان
 محلا للحوادث لزم التغير بسبب لصفات وهو في سبحانه مساوق للتغير بحسب لزات التغير
 اية الحدوث والايمان وايضا فقد سبق في تضاعيف بعض الحقيقات ان حكما
 يصح ان تصاف الواجب تعالى به فيجب ان يكون ذلك الاتصاف حادثة لاله بالتحل

فكيف يجمع انصافه تعالى بالحادث وينطق بذلك من الاخبار ما في الكافي مثال
 ابو جعفر انه من ربه ان الله قد زال من شئ الى شئ فقل وبصفة صفة مخلوق وفيه
 باستادته من ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال انه ليس بشئ الا يبداً ويتغيراً وسيخله
 التغيير الزوال وينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة
 ومن زيادة الى نقصان الا رب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة هي
 الاولى قبل كل شئ وهو لا يخر على ماله يزل ولا يزال بحالة واحدة ولا يختلف عليه
 الصفات والاستثناء كما يختلف على غيره للحدث وامثاله كثيرة في الاحاديث
 والمحظب الواردة .

— — — — — () — — — — —

فتح باب الرؤية

ان الله سبحانه يمنع ادراكه بالابصار وتحقيقه يتوقف على فهم مقدماته
 (الاولى) ان الادراك وان كان يطلق اسماً على الصورة الحاصلة من الشئ
 عند المدرك اعم من ان يكون مجزئاً او مادياً مجزئاً او كلياً حاصلاً في ذات
 المدرك او في ذاته وهو بمعنى المعنى يشمل الاحساس والتخييل والتوهم والتعقل
 الذي هو المستند بالعلم ولكنه في الأكثر يطلق على الاحساس فقط وهو ادراك الشئ
 الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك ملفوفة ببيئات مخصوصة من الالوان والمك
 والكيف وغيرها وهو بهذا المعنى قسم للعلم بمعنى التعقل للامور المجردة تكون كذلك
 منها قسم الادراك بالمعنى الاول وهو المدرك من الادراك في ذلك وجوداً وعن ما
 من العلم فان الادراك الذي يحصل لنا عند ادراك اشياء وزوق لتأثيراتها وتوهم الورد مثلاً
 امرنا نعلمنا بان النار حارة وان ذلك الشئ هو الورد طيب الرائحة وان احسننا
 يعلم ما لا يدركه كالأموال الثابتة بل امرنا نعلم ما لا ندركه صوت الناس بحضرتهم
 وربما يوجب انتباههم مع انهم لا يعلمون بالتأثير بهذا المعنى بين العلم والادراك امر ضروري

(المقدمة الثانية) انه وقع الخلاف بين الحكماء في كيفية الادراك البصرى على اقوال ثلاثة

(الاول) مذهب الرياضيين وهو ان البصار يخرج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر واختلفوا فيما بينهم ان ذلك المخروط مصمت او انه ملتهم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى البصر فما وقع عليه اطراف تلك المخطوط ادر له البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه او انه يخرج من العين حسب شعاع دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى البصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المركب وعرضه فيحصل الادراك به ويؤيد المذهب المذكور ظاهر بعض الاحاديث ففي الكافي باسناده عن احمد بن اسحق قال كتب الى ابى الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن الرؤية وما اختلف فيه الناس فكتب لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الراى والمركب هواء ينفذ البصر فاذا انقطع الهواء عن الراى والمركب لم يصب الرؤية الحديث ومثله في التوحيد والاحتجاج وظاهره كما ترى يدل على خروج الشعاع كما اعترف به غير واحد من العلماء وان امكن كونه كناية عن تحقق البصار بذلك وتوقف عليه.

(القول الثاني) مذهب الطبيعيين وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره وهو ان مقابلة البصر للباصرة يوجب استعدادا يقضي به صورته على الجليدية وقد ادى ذلك الصورة الى ملتقى العصبين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك والمراد من التأدى اعداد انطباع الصورة في الجليدية لما سبق العصبين لفيضات الصورة عليه وهكذا الى الحس المشترك فلا يلزم انتقال بعض ويناسب القول من الاخبار ما في الكافي باسناده ان عبد الله بن سنان سأل هشام بن الحكم فقال له الك رب فقال بلى قال انا قد روي قال نعم تادرقاه

ص ٢٨ قال بقدران يدخل الدنيا كلها البيضاء لا تكبر البهيضة ولا تصغر الدنيا قال هشام النظره
انظر لك حوله خرج عنه فركب هشام الى ابي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه
فاذن له فقال له يا ابن رسول الله اتاني عبد الله الذي يصانني بمسئلة ليس المعول فيها الا على
الله وعليه فقال يا ابن رسول الله عليه السلام عما ذاك فقال قال لي كيت وكيت ففعل
عليه السلام يا هشام كم حواسك قال خمس قال ايها الصغر قال لنا طرق قال وكم قول
الناظر قال مثل العدسة واقل منها فقال له يا هشام فانظرا ما ملك وفوقك واخبرني
ما ترى فقال ارى سماء وارضاً ودورا وقصورا وبراري وجبالا وانهارا فقال له عليه
السلام ان الذي قد ران يدخل الدنيا تراه العدسة او اقل منها قد ران يدخل
الدنيا كلها البهيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البهيضة فاكثب هشام عليه قبل يديه راسه و
رجليه وقال حسبي يا ابن رسول الله مآه

(المستول لثالث) مذهب ثلثة من الحكماء وهو ان المشق الذي بين
البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار
وكل من الاقوال المذكورة ادلة وشواهد تشهد بصحتها وعلى كل منها ايرادات من
مخالفيه ممكنة اللدفع فحق في ذلك من المتوقفين مع تحيزنا لكل منها على انه يسوغ
عندنا احتمال ان لا يكون هناك شيء من ذلك بل يكون الوضع الخاص مشروطا
لا نكشاف المرئي عند الراي وان لم تكن كميته ذلك معلومة لنا ر المقدمة الثالثة
ان الحكماء والمتكلمين من الامامية والمعتزلة جعلوا شرائط الابصار يمتنع حصوله
بدونها ويجب معها وهي على ما قال بعضهم عشرة الاول منها ان يكون المرئي مقابلا
للاي او في حكم المقابل كالاغراض فان مقابلتها يتبع الحال وكالوجه عند رؤيته
في المرأة الثانية عدم البعد المفرط على حساب المرئي من الصغير والكبير
واللون وحال الراي من حيث قوة البصر وضعفه ونحو ذلك الثالث عدم القبر
المفرط الرابع عدم الصغير المفرط بحسب حال البصر في القوة والضعف والمبصر
في القرب والبعد الخامس عدم الحائل الستادس الكفاية في المرئي على حد

يأمر للاجساد الستابع كونه مضميناً المشاهدين سلامة للعاشرة التاسع المتضمن
الى الاحساس العاشر توسط الشفاف بين الرائي والمرئي وربما ينقص من اجازة الشرائط
باجتماع بعضها الى بعض .

وقد اذعن الضرورة بامتناع حصول الرؤية مع فقد هذه الشرائط ووجوب
مع استبعادها والا لجاز ان يرى الاخرى الذي في المشرق والجهة التي في
المغرب التي على حفرة مسوداة في منتهى المغرب في اللسان العظيم مع حيوانه ابيبال
والحيوان وازيم تجوز ان يكون بين الينما ويحضر تماثيل شاهدة من الارض التي
عنان المستعارة تحيط لها من الجوانب الاضواء لما حلا الارض مشرقا وغربا
بالوان مشرقة مضمينة غاية الظهور ويقع عليها الشمس في الظهيرة وتكون شاهدة
ولا سيما منها التي غير ذلك من النوازم التي لا يلتزم بها هذه السوف ظائفة وتبقى بها
نقصا ومكابرة للضرورة قال ابو الحسنين المتكلمين ان انعقاد ذلك اذا علموا ان من اسرارهم
سليمة فلم يروا فيلما يحضرون علموا بالضرورة انه غير ما ضر وهذا العلم يستند في
الى انهم لم يروه بعد افعال النوازم السليمة ولا يصح هذا الا سنادا اذا ثبت انه
نوازم حاضرا لوجوب رويته عند اجتماع الشرائط والعلم بهذا ضروري و
هو المطلوب ثم اطال القول في بيان هذه المقدمات وبحثهم بعضهم بان القول
بجلافة يوجب زوال الثقة بالمشاهدات وادرك الفخر الرازي بان العلم الضروري
الناظر حاصل بحصول الادراك عند اجتماع الامور المنكورة ومنه عند علمها
لا يبرهن ان المصنوع والمتناع خلان من ما يمكن في العادة بارادة الله سبحانه وتعالى
لازم على فلاسفة والتجارب ما انفلا فلسفة فلا بد عند هذا هدير الى هذه العام مشكوك
قابلية لجميع النوازم وطريان النوازم انما يكون بالاشكال العقلية وعند هذا فيجوز
تشكيل غريب يقتضي من حيث ادراكه في العادة في العالمنا واما المسلمين فلا يظفرون
التي واثبات باردة الله سبحانه القادر المختار فلزم تحسيرا ان الامور المنكورة وبما ذكره الرازي
على انهم الفيل فيهم الرؤية فانها هي من الامور القاتلة المعروفة في العالمنا في

المسألة العقلية ومع التسليم فان القطع لما يحصل بعد م الفيل مع عدم الرؤية
لا بعد إمكان الفيل فانا نقطع بامور كثيرة مع تحيزنا خلافا لما في الثقة
بالمشاهدات فانا لان يكون لنا شك في وجوه تلك المشاهدات وليس كذلك فانا نقطع بوجودها
على ما هي ولكننا نحكم بإمكان خلافا لها والايمان غير الوقوع الى انما قال الرازي
في الكلام والنقول الفصل انه ليس يمكن الزام الاشاعرة بوزال الثقة بالمشاهدات
على سن باجلا لا يمكن بخلاف ما هو النظام القائم في العاديات بعد القطع عند
حسب سيرة الاسلام بالله سبحانه قادر على جميع الممكنات فله ان يرفع بعض الشرائط
ويجعل ما كان على خلاف ما هو الجارح في نظام العادة ويثبت ما يجوز ان يكون
الفيل يحضرنا مع كمال ضوء النهار ونحن لا نراة لان الله سبحانه بعض شرائط
الاحساس فلا يتحقق الاحساس فلو لم زدوا الى الثقة بالمشاهدات على قول الاشاعرة
للزم سائر المسلمين ايضا والجواب ان دفع له من التمسك بالعلم العادي بانفتاح
هذه الامور مع التجاوز العقلي مشترك بين الكل ايضا نعم تجب البحث مع الاشاعرة
في تفهيم علاقة السببية والاصببية مطلقا بان الضرورة حاكمة بان بعض الاشياء
بالنسبة الى البعض الاخر سببا في شرائط بحيث اذا تحققت وجب تحققها
واذا انتفت امتنع تحققها فان كل عاقل منصف يحكم بالمباشرة ان الاربع
اذا وجدت تحقق الزوجية وان الاعراض يتتبع تحققها من دون الحال
وان انتفاء المعروضات سببا في انتفاء العوارض الى غير ذلك وبالجملة القول
بعد م توقف شيء على شيء وعدم كون شيء علة لشيء اخر على الاطلاق كما هو
راي الاشاعرة مخالف لما هو معلوم بالضرورة بل اشد شناعة من مذهب
الموسطانية لكون شبهتهم اقوى من شبهة الاشاعرة بمراتب وادى شيء يكون
احب الي مخالف للضرورة من التزام ان نسبة قولنا (المعا حادثة) الى قولنا
(النام متغير كل متغير حادث) كمنسبة الى الجبل مثلا في عدم العلاقة الا من
باب المتصاحبة الانفاقية وان الاجسام ليست اولى بكونها محلا للاعراض

من العكس وان وجود الكل ليس موقوفاً على وجود الجزء وان فوقية
 الأشياء ليست موقوفة على كون الأشياء على وضع خاص بل لو كان على
 وضع لا يصلح ولم يكن الله ذلك موجوداً أصلاً لا يمكن ان تكون فوقية العنصر
 متحققة الى غير ذلك من هذه القبيل وان كان عندهم ان جميع الأشياء الممكنة
 مستندة الى الابد على ابتداء بل ونوقف ما حصل منها على الآخر مقبولا فليكن
 عز وجل المستند من السو فسطاطية بان الله تعالى قادر على تبديل حقائق الأشياء بحسب
 اختلاف اعتقادات الناس مقبولا واذا تبين قيام الضرورة على ثبوت العلاقة
 اللزومية بين الأشياء في الجملة فلا شك ان الرؤية من الحوادث ولها اسباب
 شرائط ومع تحقق تلك الاسباب لا بد من تحققها ومع انتفاء شيء منها لا بد من
 انتفاءها وحقوق العادة انما يكون باقامة بعض الاسباب مكان بعض الآخر لا يتحقق
 المسبب من غير الاسباب وقد استدل الاشاعرة على جواز عدم الادراك مع اجتماع شرائط
 على ما ذكر الفخر الرازي (بمبهمين ركاً قل) انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وليس
 ذلك الا لاننا نرى حينئذ بعض اجزائه دون بعض مع ان شرائط الرؤية حاصلة بالنسبة
 الى كل الاجزاء على حد سواء والحوادث عند اولها يمنع تركيب الجسم من الاجزاء وانما
 انه على تقدير القول بالجزء فنقول ان الرؤية انما تتعلق بمجموع الاجزاء من حيث
 هو مجموع وذلك المجموع يصغر عن البعد لصغر الزاوية واما كل واحد من الاجزاء
 التي لا تتجزئ فلعله لا يرى عند القرب ايضا لعدم صلاحية تلك النطقة لنور الشعاع
 وانبساطه عليه وثالثا ان من شرائط الرؤية عدم البعد المفرط وهو يختلف باختلاف
 جهة الرؤية وضابطه انه بعد بحيث يصغر الزاوية الحادث من خروج خطي الشعاع
 حينئذ كما صرح به في المناظر فوجب رؤية الجسم الكبير صغيرا عن رؤية بعض اجزائه
 بسبب ذلك شرط رؤية وهو عدم وجود الزاوية التي هي شرط الرؤية بالنسبة
 الى بخلاف البعض الآخر واما بقا النقض برؤية الشيء الصغير بسبب بعض الاسباب
 سميرا فانه لو كان الصغير بسبب عدم رؤية بعض الاجزاء لزم ان يكون الكبير

بسبب روية الأجزاء المعدومة هذا ما سمحت به قريحتي من دون المراجعة
 ولعل أصحاب كان لهم روية أخرى أيضاً والله يعلم (الثاني) أنه لو وجب حصول
 الإدراك عند حصول الشرائط لوجب روية الجزء من الفرد وذاتها أيضاً إذا اجتزأ
 الصغير يرى عند روية الجسم لو لم ير الجسم كله لكونه شبيهاً من ذلك الجزء وذلك
 يدل على أن شرائط الروية ما حصلت بالنسبة إلى كل جزء فهي بعينها حاصلة عند روية
 كان ذلك الجزء وحده ولا يمتنع أن يرى مع ذلك دون دليل جواز أن تتقار الروية مع
 اجتماع الشرائط والجواب الثاني اجتماع الأجزاء شروطاً في الروية حتى يحصل الإدراك
 الذي يصح أن يكون قاعاً في المثلثات الحاصل بسبب جبروتها من طرفي الشعاع الذي هو على قاع
 وحده لا يرى إلا متقاراً مع اجتماع الشرائط وإذا كان ذلك فمقتضى المقدمات فنقول إن الاتفاق
 حاولوا الاستدلال على صحة روية الواجب في ذلك بالعقل والقليل ما دلت وقولهم القياس
 فالكل في مقامين (الأول) أنه هل يصح رويته تعالى أم لا قال صاحب المواظف: لا بد ولا
 من تقرير محل النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فأما ما ثم غمضنا العين فعدنا التعميض يعلم
 الشمس علماً جلياً وهذه الحالة مغايرة للحالة التي هي في الروية بالضرورة ثم ادعى أن ما به المتأثرة
 ليس تأثر الحدقة ولا مشروطاً به ولكنه لم يقيم على ذلك برهاناً سوى أن الله تعالى قادر على
 خلق الروية بدون الشرائط وقد عرفت حاله وحال من له كما يظهر من صفات عديدة
 من أصحاب الروية أمر ورأى تأثر الحدقة وخرج الشعاع ونحو ذلك ورأى العلم لاكتشاف
 التام فإن الأول متحيل بالنسبة إلى ذاته تعالى بالاتفاق لا يستلزمه الجسمانية بالضرورة والثاني
 سبب أن ذلك بالاتفاق ومنه يظهر بطلان مزعم من جعل من الإشاعة النزاع لفظياً
 بما أويل الروية بأصنامهم ولاكتشاف كماً سيأتي إن شاء الله تعالى من ذلك من ذهب إلى الإشاعة علم
 توقف وجود شيء على شيء فلم لا يجزأ أن تأثر الحدقة وخرج الشعاع الياء أن لم يلبث وهو
 يكون في تعالى متغيراً أو مكاناً كذا في تراجم التوضيح من التفسير ثم قال في تقرير الدليل العقلي
 أن الحدقة مسالك الوضوح وهو طريق الحقيقة لا يمنع إلى الحسن والقبح إلى بطلان الإشاعة
 وتقريرنا أن روية الأجزاء كالأجزاء والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاتحاد والافتراق

وهو ظاهر ونرى الجوهر ايضا لا تسمى الطول والعرض في الجسم وهما ليسا صفتين قائمتين لما تقر
من انه مركب من الجواهر الفارقة فالطول مثل ان قام بجزء واحد من الجسم والقسيم والا لزم قيام
العرض الواحد بمحلين ولكن ذلك انما هو في حال وجودهما فكلما انتفاء الزيادة عند ادم خصصت الزيادة
للبجوه والعرض لا بد ان تكون لاجل جعله مشترك بينهما فحتمه بحال الوجه روى امانه من اوجهه
الحدوث اذا مشترك هناك سواءا لكن الحدوث لا يصح لانه لانه الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصح ان يكون جزءا فاما بيقى الوجود فاذن هو العلة للشيء وهي متحققة في الله سبحانه
فلم لا يصح هذا الدليل مقدر وجهه بوجه كثير اولها النقص بما لا يري من الموجودات كالاصوات والروائح و
العلوم والاطعوم والا لزام بانها تصح في نفسها ولكن جرت العادة بعدم وقوعها مصادمة للبداية
روا الثاني (منح روية الجواهر وبطلان تركيب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزئ كما ثبت في محله والثالث
انه يجوز قيام الطول بتجميع الاجزاء والمنع قيام العرض الواحد بجزء المحلين بان يكون كل واحد
بقا محلا لذلك العرض لان يكون فيما مجموعه المحلين روا الرابع (منع احتياج الصحة الى العلة لانها
الامكان والامكان امر عيني لا حاجة به الى مدته وان احتاج فيكفي استناده الى امر عيني فيبطل
الخصوص الذي كونه (والخامس) منه وجوب تعليل كل امر مختص بحال دون حال بعلة ولا تجزى
الاعلام في اختصاص علة الصحة ببعض المعلومات اعني الموجودات دون البعض اعني المدومات و
هكذا الى ان يلزم التسلسل بن من الاحكام ما يدل ومنها ما لا يعقل كصحة كون الشيء معلوما ومدكوما
ومغبر عنه والتعليل في كل موضع بحقيقة الخصوصية يبطل اصل الدليل (والسادس) يجوز ان يكون
صحة الروية في كل من الجوهر والعرض معللا بما يختص به ولا يلزم من ذلك لتعليل الاحكام المتماثلة
بالعدل المختلفة لان صحة كون السواد مرئيا غير صحة كون الجواهر مرئيا ولا يقزم احداهما مقام الاخر
لاستتالة انقلاب الجوهر الى السواد والسواد الى الجوهر فثبت اختلاف الصحة في الماهية دون
التمثيل بينهما واشترآهما في نفس الصحة لا يوجب الاتحاد الا ترى ان صحة كون الشيء مرئيا غير كونه مرئيا
ولنا ابدال الاول بالوجود الثاني والا لزم كونه تعالى مقدر او هو باطل واذا كان صحة كون الشيء مرئيا
مختلفة لصحة كونه مقدر ورا مع اشتراكهما في اصل الصحة فلم لا يجيز ان يكون صحة كون السواد مرئيا
مختلفة لصحة كونه الجبر مرئيا مع اشتراكهما في اصل الصحة والسابع (منع عدم جواز تعليل الاحكام

المتألفة بالعلل المختلفة والسند طهرك وتوعد في كثير من الامور كصحته كون الشيء موجوا فان من المعلوم
 ما لا يصح الوجود عليها كالحالات والصحة فيما يصح ذلك عليها اما ان تكون غير معللة او معللة في كل
 حقيقة تخص بوضعية تلك الحقيقة وكالحالفة والمغايرة في المتغيرات فان السواد مثلا ومشارك
 للبايض في كون كل منهما مخالفا للآخر ومغايرا له وهذه المتغيرات انما جاءت للتحقيق المحصور
 لكل منهما وكالا وصادات المشتركة في الحقائق المختلفة فما بالاشتراك غير ما به لانه تميز ولكن لا بد
 ان يكون بينهما ملازمة الالهية المتساوية حكم بالآخر ولا يجوز ان يكون بالامتياز لا سيما بالاشتراك والافهم
 اجتماع المتضادات في عين الحكم كالا في اعتبار الامر الواحد في ما بالاشتراك العزومي المتساوية في كونه العمومية
 فانها مشتركة بين المعلوم والمجهول ولا جامع بينهما كصحتهما اما الميتة المشتركة بين الواجب الممكن مع انها معللة بالاشياء
 والحادثة مما اشارت الى الحاجة الى المجهول امتناع اجتماع المتساوية في عمل احد غيرهما من الاحكام فاما انما للملحاض
 وكل منها معلل بخصوصيات هذه المعانيات وكما لعلم المتعاق بمعلوم وانما على الوجه الواحد على
 الطريقة الواضحة الواجب والامتنان فانه متماثل مع انه معلول في مرتين متساويتين وكما للتجربة في الظلم
 والجهد والكدب فانه معلل في كل منها بخصوص تلك المعانيات او هذه الاشكال التي انظر الى امر في
 غايته العقول قائل ان اكثرها استغنى اجازي مشككة له فيخصها بانه اجوبة شافية (الثامن) منع
 كون الوجود مشترك بين الموجودات لان وجود كل شيء حقيقة مخصوصة على ما به من عليه في
 بلها ثابت الصانع ولا اقل من مطلوبة اثبات كونه مشترك بين الباري تعالى وبين الممكنات بجواز
 ان يكون الممكنات باسرها امتدادا في الوجود ومع ذلك يكون وجودها مخالفا لوجود الله تعالى ومع
 تجويز ذلك لا يتم الدليل كما اعترف به الفخر الرازي وما الجواب به منه صاحب المواقف من انه
 كما معنى للوجود لا كون الشيء له وية وذلك ان كون الشيء ذاته هوية او مشترك بين الموجودات
 بالاشورية وانما الاختلاف في ماهو في خصوصيات الهويات فذلك مودة شارحة السيد الشافعي بان
 مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كلفه مفهوم الماهية
 الحقيقية فلا يمكن ان يكون علته لصحة الرتبة (التاسع) عدم ثبوت تباين مشترك بين الجواهر
 ذواتها في الحدوث والوجود فاما لا يكون امر مشترك لا نفسا ولا عاقل منع كون المحدثات اعتبارا عن
 مجموع الوجود والعدم ولذا لو عدم الشيء بعد وجوده لم يفسد ما به هذا الاعتبار مع ان الوجود والعدم

خاصة بل الحدوث بآلة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهي صفة خاصة للوجود لها واقع وان كان اعتبارا
 ولكن الصفة ايضا كذلك فيجب ان يلاحظها به (الحادي عشر) جواز ان يكون العدم السابق علة للصحة لما
 ان عدم الوجود عن المحل علة للصحة حصول صفة في رتبة الثاني عشر جواز ان يكون علة الصحة
 الوجود بشرط تقدم العدم عليه كما ان الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة للحاجة الى (الثالث عشر)
 جواز كون العلة الوجود مع شرط الامكان او الوجود في الشامل كل منهما للجواب هو الاعراض علة الشيء
 لا يجب ان تكون بجميع اجزائها وشرائطها وجودية (الرابع عشر) انه لو لم يلدل على ذلك على انه
 تعالى يصح لمسه ايضا لان صحة اللمس ايمنا مشتركة بين المجواهر والاعراض لانها من حيث اللمس
 تعرف الطول كما تعرفه بالبصر ونحو ذلك من حيث اللمس الفرق بين الحواشي والبروق فصحة اللمس ثابتة بعلة
 مشتركة لا بد ان تكون هي الوجود فيلزمه تعلوق اللمس بالباري تعالى والاعراض بل ذلك ضروري
 الدين هذه جملة ما يرد على الدليل المذكور من الايرادات ولذا اعترف بوجهه مع كونه هو أقوى
 الأدلة في الباب المختر الزاوي حيث قال في اربعينه بعد ذكر الدليل وكثير من الايرادات عليه اعلم ان
 الدليل العقلي المسؤول عليه في المسئلة هذا الذي اوردناه واوردناه في المسئلة حليمة واعترفنا بالجواب
 عن الجواب عنها واذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور المازني
 وهو ان لا تثبت صحة روية الله تعالى بالدلائل العقلية بل في المسئلة بطوارها القرآن والاحاديث
 فان ارادوا الخصم تاويل هذه الدلائل وصرحها عن طوارها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفى الروية اعترف
 على دلائلهم وديننا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الطوارها آخ وقد سبقه الى ذلك السبيل الشريف
 في شرحه واقف حيث قال لا بد من ان نقول في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعديا
 فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور المازني انتهى ولا يخفى ان ذلك انما يتم لو لم يكن عندنا ما
 للروية طوارها لايات واخبار معارضة لظواهر ما تمسك به الاشاعرة واما مع وجوهها كذلك ولو فيها
 اقوي من تأييدها بالبرهان العقلية فلا يخفى عن تاويل الطوارها العقلية الثبوت الروية مع كونها غير تأييد
 الدلالة في حديث النفس كما سيجيء وهنا في مسئلة اخرى الاستدلال مسلك الفخر الرازي في انه يقطع عنه
 كثير من تلك المسئلة وهو ان يلهي العقل شاهد بان القابل للعدم امر واحد هو الوجود فيكون الوجود
 امرا واحدا في الوجوديات كما ان الوجوديات المتعدي للعدم امر واحد انما ثبت ان الوجود امر واحد في ذاته وجوديات

ان لم يكن جوهرًا اذ لا يخلو عن حقيقة افتها واذا ثبت ذلك فثبت ان الماهيات كلها يجب ان يصغر خلوها عن
 الوجه واذا صغر خلوها عن الوجه ونحو نعم بالضرورة استحالته في غيرها عند خلوها عن الوجه فاذن لا بد من
 الوجه في هذه الصيغة فلا يخفى اما ان يكون الوجه كما في هذه الصيغة او لا بد مع الوجه من امر اخر والثاني با
 لان الامرين اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان يكون كل منهما مستقلا لا مقتضا لآخر فيجوز ان يستغنى بكل
 واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما ان يكون احدهما مستقلا لا باقتضا لآخر دون الثاني فمح
 يكون ذلك حشوا ولا يمكن ان يكون الحشو هو الوجه لما بيننا ان العلم بالضرورة انما لا بد في ثبوت هذه الصيغة من
 الوجه فاذن الحشو هو الوجه وهو المقصود واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا لا مقتضا لآخر عند الآخر
 فعند الآخر لا يخفى اما ان يكون حال كل واحد منهما على ما كان عليه عند الآخر او لا يبقى كذلك فان كان
 الاول وجب ان لا يكونا مؤثرين في تلك الصيغة اتصالا اجتماع لما لم يبق اثر في حالة الآخر وان كان الثاني
 فهناك قد يراى شيئا او ينفصل شيئا فالتمتضي لتلك الزيادة او النقصان اما ان يكون كل واحد منهما مستقلا
 او مجعوبهما ويعنى التقسيم المذكور فان كان ذلك لزيادة امر اخر لم ان يكون حدث تلك الزيادة والنقصان
 لزيادة او نقصان اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان صحة خبره ما رأينا لا يمكن ان يكون الا مؤثرا فيها
 الا الوجه وحده فالوجود وحده علمه لصيغة الروية وثبت ان الوجود مشترك بين الباقي تعالى وبها يمكن ان
 يلزم صحة خبره وثبت انهم

واقول هذا الاستدلال متصفا الى انه يرد عليه من الايراد ان التباينة لا يرد الا بالاول والاربع والخامس
 والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر وقد سمع ابو جعفر اخر ايضا ومنها ان ما معنى قوله القابل للعدم امر
 واحد فان اراد به كونه مما يصدر عن عليه معنى واحد فيتحقق ذلك بان يكون للوجه افراد كثيرة متباينة
 الحقيقة متحدة في معنى عرضي او حسي وهو معنى الوجود وان اراد لزم كونه معنى واحد اشخصيا
 فهو ممنوع كيف قد تدا بالحسن الاشعري يقول بان وجوات الاشياء عين حقائقها ومنها
 ما معنى قوله ان الماهيات الممكنة يجب ان يعظم خلوها عن الوجه فان اراد ان تكون هناك ماهية
 وهي خالصة عن الوجه على نحو السلب في ليل ان مقتضى فهو ممنوع اذ ليس انتفاء الوجه الاعبار عن
 انتفاء نفس لما هيته لا كونها خالصة عن الوجه وان اراد هذا المعنى لا يتوثر عليه مقتضى استند لا كمالا
 كما ياتي (ومنها) ان منشأ استحالة خبريتها عند خلوها عن الوجه انما هو انتفاء نفس الماهية التي هي

المصحة للروية فلا يلزم علمية الوجوه لصحتها ومنها ان قوله لا يمكن ان يكون الحشوه هو الوجوه
بان المصحة للروية هي نفس الماهية والوجوه من لوازم تفريعها (وهي ما) ان قوله وان كان الثاني فهناك
قد يزداد شيئا اوتنقص شيئا الضمير وود (او لا) بالنقص بسا. العمل المركبة بالنسبة الى معلولا يقال الماهيات
المركبة بالنسبة الى لوازمها كالاربعة الى الزوجية (وثانيا) باختصار ان الرباط هي الحقيقة الاجتماعية
من قبل مجرورها والتسلسل جازي في الاعتبار ثانيا وثالثا باختصار كون الاقتضاء من اقسامها لكن بشرط
الاخر (ولمعا) بان تلك الزيادة من قبل الامر الخارج اى جعله سبحانه مجموعها معروضا لثبات
الزيادة مثالا ومسألة. ثالث فهي الرأى فيها قال وكانت سريته تعالى مستحيلة لكانت تلك الامور
اما معلومة او لا اما على الاول فاما ان تكون معلومة بالاضطرار وهو باطل لا الاشتراك العقلاء في
معرفتها او بالاستدلال وهو ايضا باطل لبطلان الوجوه التي يقسم بها الخصوم فبين بعضون كونها
معلومة واما الثاني فلا تامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنه من قطع بالاستحالة
فالتوقف خلاف الاجماع آه

وفيه اولا اختيار انها بدنية وقد يقع الخلاف فيها لبعض السفسطات وثانيا اختيار
انها استدلالية مع اثبات تمامية الادلة القائمة عليها كما يأتى هذه هي كل ما استدلل به على الروية
وقد اعترف الرزى بالاختلاف بعد تمامية الكل حيث قال. ظهر لك من مجموع ما ذكرناه ان ادلة
العقلانية ليست قوية في هذه المسئلة واعلم ان التحقيق في هذه المسئلة ان الخلاف فيها يشرب من
ان يكون لفظيا وسينبذ انشاء الله تعالى اه وهذا يرجع صريح واخر اظهر وشيئا ما يتعلق
بذلك انشاء الله.

والطريق الثاني من استدلالهم التقل فقالوا اولم يحجر الروية لم يطلبها موسى بقوله كما
في القرآن رب ارنى النظر اليك لانه ان كان عارفا بالله ما يحجر عليه ولا يحجر كان طلبه الرتبة عبثا
واخترا لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصح ان يكون نبيا مجله. والحوار الحقيقي عند انبياء
لنفسه انما سألها لقوله تعالى. واخلة لموسى لى لنؤمن لك حتى ترى الله جهر فاعخذ تكلم
الضاعة وانتم تنظرون. وقوله واختار موسى من قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتوه من الجحفة
قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياى اهلكنا بما فعل سفهاء من الاله وقوله تعالى. فقه سألوا

هذه الصلابة ولربما تفضل قوتها تلك الآية المستطرفة ولكن انظر الى الجبل فانى اضيق اليقين تلك الايات فان ثبتت بايديها
 واستقر مكانه ولم يتضرع فثبتت لها ولطيفة لها واورث هذا الفخر الرازى بهجوا كثيرا ولعل انما كان انما
 ذلك لزم الخلف في قوله ان والى اذ المراد اعظم الايات وهو جعل الجبال كما وفيه انه لم يكن معنى ان تزلزل انما
 ارادة الآية بل هي انما كذا في الجبال بل تطبيق معنى هذه الصلابة في الخلف (الثاني) ان موسى قد رآى من الايات
 ما فيه كفاية فطلب اليقين من اجزاء اثبتت على يده في الآيات الكبرية وفيه منع كون تلك الايات بمثابة تضعفها الخلق
 الى الفخر (الثالث) ان الله قال ان استقر مكانه فسوف ترون اياته في ارضه وفيه ان المعنى على استقرار الجبل وحده
 هو باطل لان الآية لما ترى عند تلك الجبل لا عند استقراره وفيه ان المعنى على استقرار الجبل وحده
 الآية الباهرة استقراره وثباته على ثلاث الترتيبات الفخر لا في الآية كذا في الله كما اخبرته بالاولى ان تزلزل
 بياجى كذا في كذا من ياجب عرفى نفسك وفيه ان المعنى من مقولة التشكيك فكان المستوفى من
 وطاع المحاصل منها المتروك عليها المناجاة (الخامس) ان هذا لا ينافي ظاهره في انه لا بد من التواضع مع الله بل
 لا بد منه حتى علم قول لا شاعركم ان لم يزل الله سبحانه على معناه المتعارف عندكم ايضا (وهذا) انه ساطع مع العلم
 باستمالة عقلا لا كذا في الجبال بل في السمح فيقولون ان تلك الاستمالة التي حلت في الجبال بل في السمح فيقولون ان تلك
 تغيير الحق قال ولم يزل في الجبال بل في السمح فيقولون ان تلك الاستمالة التي حلت في الجبال بل في السمح فيقولون ان تلك
 فالحق في فيه من انما ولي لان طالع الطمانينة في بعض ما يتفاهد ايتى العلم وفيه من رويته في بعض ما يتفاهد ايتى العلم
 التفتنا الى في شرح المقاصد فانه صريح بان الايمان يربي ويقهر وقال انه ظاهر التاثير المستقر والمحكم
 عن الشافعي وكثير من العلماء وكذلك اصحاب الجواهر فانه قال الحق انما المقصد في الجبال الزيادة والتقدم
 واستدل الاشارة ايضا بانه تعالى الخلق الروية على استقرار الجبال فيه وممكن في نفس خروجه والاعلى
 على الممكن ممكن والجواب ان استقرار الجبل بالنظر الى ذاته وراكان ممكن كذا في هذه الايات كان
 مستقرا اذ كان امدا كذا واجبا ولذا وقع فان الشك في العلم لا يوجب لم يوجب ان كان ذلك الوجوب بالنظر الى
 اراخه سبحانه المقتضية لذلك فيصير الاستقرار ممنوعا بالغير الا ان الروية ايضا كذا في ذلك انما تمنع
 الاستتار منها كونه تعالى وجب ما وجب ما نياذا في جهة واحدة في بعض ما تمنع تغييره في بعض
 تغييره في بعض ما وجب ما وجب ما نياذا في جهة واحدة في بعض ما تمنع تغييره في بعض ما وجب ما وجب ما نياذا
 منه تزلزل احد من الاولين في قوله ان الله انما تزلزل له كذا في قوله ان الله انما تزلزل له كذا في قوله ان الله انما تزلزل له

بعض الكليات المتشابهة التي لم يلبسوا معناها بالذنوب من بيان الراسمخين في العلم الذين يعلمون تأويلها مع انها معارضة قوى منها من العقلليات والسمعيات كما ستخرج فيما تمسكوا به قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ونفسه لا تستدل به على ما ذكره الرازي ان النظر ان جاء في اللغة بمعنى عديدة الا ان اجماع الامة على احد امور تلك الروية والاعتظار وتقليد السادة نحو المثل في التماس الروية لعدم قول الجع في البين والوجهان الاخران باطلان اما الاعتظار فلعدم ورود المقومين بالي لغة بمعناه مع انه انما يكون للشيء المتجسد وهو في حق سبحانه فعال والاية خرجت مخبرية الترغيبية الاعتظار يتضمن الغم وذلك لا يصلح لان يرغب فيه وما تقلب السادة فلا يتضمن كون المنظور اليه في الجهة والله سبحانه ليس في الجهة فتعين ان يكون المراد الروية والجواب منع كون النظر في اللغة بمعنى الروية انما هو معنى طلب الروية وتقليد السادة التماسا للروية المتبعة مع الروية ويدونها ويدل عليه قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ويقال في التعارف نظرت الى الهالول فلم اسره ونرى كون الجماعة ناظرة الى الهالول ولا نرى ريقهم لمرادهم اني غير ما ليس بمرئي ويقال ما اولت النظر الى زيد حتى رأيتنه ويقول غيره انظر الى زيد حتى ترى وجهه والله تعالى يوصف بانه يرى ولا يقال انه ينظر وايضا انهم يقيمون النظر الى قسما كثيرة فيقال نظر فلان الى نظر راض او نظر غضبان او نظر مغرور قال النافذة الذي ياتي

نظرت اليه بحاجته لم يقضها نظر العريض الى وجوه العود

ومعلوم ان روية هؤلاء واحدة يستحيل التفاوت فيها بل المراد من ذلك وصف عين الناظر بما يكون عليه عين الغضبان من الاخفاف والازورار ولا يراض ذلك قولهم فلا يرى بعين الرضا وعين الغضب وعين الذل لانهم قسموا الروية وانما اضافوها تارة الى عين الواضي وتارة الى عين الغضبان وهم يصنفون النظر بما لا يمكن ان يوصف به الروية فلا بد من التباين فظهر ان يوصف بكونه شيرا وقال الشاعر

ولا خير في البغضاء والنظر الشفس

ومعلوم ان الشك كيفية في وضع العين واصحابها وتحوكها ومنها انهم يصفون بالشك والصلابة انشدة اقضية يتعارفون اذا اتفقوا في بيان نظرا يدل سوا قع الا قدام

فعلما ان النظر هو التقلب لا الرؤية وانشد بعضهم :

وقفت كافي من وراء زجاجه الى التار من فرط الصباية انظر

فغيناى طور ايفر تان من البكا فاعشى وطول يجر لان فابصر

جعل نفسه ناظر في حالتي كونه مبصر او غير مبصر وانشد ابو على الفارسي :

فتاق هل يجزى بكاي بمثله هر ادا واقاسى عليك الزواجر

واقى متى اشرب من الجانبا لذي به انت من بين الجوانب ناظر

طلب منها الجراء على نظر كولا يصح ذلك بالنسبة الى الرؤية لكونها منفعة ولذلة له و

استدلوا على مجيئ النظر بمعنى الرؤية بقول اشاعر :

نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضى

وهي مدفع باحتمال ارادة تقليب الحدقة وقضاؤه كادائه الى الرؤية القاضية

على المحب واما قول اشاعر :

ودع امامة والتوديع تقدير وما وداعك من قفت به العير

وما رأيك الا نظرة عرضت يوم القارة والمأمور ما مور

فهو انما يدل على ذلك لو كان الاستثناء متصلا لكن يجمل ان يكون منقطع مع ان غا

ما هناك استتمال النظرة في البيت المذكور بمعنى الرؤية لكنه اعم من الحقيقة والمجاز

بقرينة الاستثناء وهو خير من الاشتراك .

واما دعوى عدم مجيئ النظر المقرون بالى لغة بمعنى الانتظار فردد وبما عن

الخليل انه قال : نظرت الى فلان بمعنى انتظرتة وعن ابن عباس : ان العرب يقولون

انما انظر الى الله ثم الى فلان قال الكيت :

وشعث ينظرون الى بلال كما انظر الظماء سحيا انعاما

وقال جميل : اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغنى الموسر

وقال الاخضر : ليل الاحبة ينظرون سجالا نظر الجريح الى طلوع فلان

والحسن : رجلي ناظرات يوم بدر الى الورقة انما تنظر انما لا يما

وقال الآخر: ولهم بذي قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف فظنوا
 وردد الفخر الرازي بأن النظر لو كان بمعنى الانتظار لكان يعنى اقتران احدهما بما يصح اقترانه
 الاخرية لكنه يعنى ان يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت اليه ويقال انتظرت
 ولا يقال نظرت والجواب ان صحة الاقتراح من عوارض الالفاظ لا المعاني كاصالة بمعنى
 ومع ذلك يقال صلى عليه لا دعا عليه وصرح الشيخ الرضى بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم
 يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وايضا جاء بصري ولم يجئ نظري ورأى في وهكذا
 على قولكم جاء نظر اليه ولم يجئ بصري اليه ويقال رأيت ولا يقال نظرت على ما
 ادعاه النفاذ قد تأول الرازي كل الآيات التي ذكرت للشهادة على كون النظر المقرون
 بالى بمعنى الانتظار فتعلمات لا مكان لها من الحقيقة مع الله يمكن ان تكون كلمة راني في الآية
 الشريفة واجد الآلاء اسماء للشم كما في صحاح الجوهري والقاموس وبهرة ابن دريد و
 المقصود والمدد ولا يمت السكيت فلا يبقى موقع للتراجع في ان النظر يحمل الروية ولا يجتمعها
 قال اعشى بكرين وائل

ابيض لا يرهب الخيال ولا يقطع رحما ولا يخون ال

اراد لا يخون نعمته فيكون معنى راني ربحا نعمته ربحا فاسقط التنوين بالاضافة و
 بذل الشئ من فاع ما اورد الرازي بقوله ان الذي يجعل واحدا والآلاء هو الى مع التنوين ذلك
 لا ينهك بل الذي يفهم ان يعنى الى غير التنوين واحدا والآلاء ولم يذكروا الا زهرى آخر ولا يلى
 ذات ما ذكره الزمخشري وغيره في باب المعروف المجازة ان منها ما يجئ اسما ومنها ما يجئ
 اسما وورد في نسخة الى فاعلا يجئ اسما وذلك لان حرف الواو هو الى بفتحين و
 ام يجئ بمعنى الاسم اصلا والذي هو هنا بمعنى الاسم هو (الى) المنون سقط تنوينه وما
 الاضافة

والاسم ان كان بعد من النظر في الآية بمعنى الانتظار بان الانتظار انما يكون
 لشئ واحد وذلك في سبق الله تعالى بحال والجواب عنه انه لا بد من ذلك لو كان متعلقا
 الانتظار به وانه تعالى وليس كذلك بل هو الآلاء ونحوه فان كان (الى) بمعنى النعمة فهو

والأثر هنا التقديري وهو شأنه في القرآن أن كتوله تعالى (حياء ربك) أي أمر ربك بقوله
روانا أدهمكم إلى العزيز الغفار، أي توحيد و قوله ران الذين يؤذون الله أي أولياء الله
وكثير من الصحابة والتابعين فسروا الآية بذلك فمأجاء من ذلك في نهاية القول :
عن علي: ينظرون في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا ينتظرون ما يأتيهم من نعمة وإحسان.
وعن سعيد بن جبيرة أن نافع الأزرق سأل ابن عباس فقال أهل الجنة ينتظرون من رحمة
وكرامته لا يدركه الأبصار وعنه أيضا وعن شهاب (وجود يومئذ نائمة إلى ربها
ناظرة) حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها. وقد ورد من طريق الأمامية أحمد
كثيرة من هذا الباب منها ما في العيون بأسناد إلى الرضا في تفسير هذه الآية: (يعني مشرقة
تنتظر ثواب ربها) وفي الاحتجاج حديث طويل عن علي وقد سأله رجل بما اشتبه عليه من
الآيات وفيه قال عليه السلام الناظرة في بعض اللغات هي المنتظرة المسموعة إلى قوله تعالى
(فناظرة بهم يرجع المرسلون) أي منتظرة بهم يرجع المرسلون .

وأما كون الانتظار متعينا للثمن فهو إذا لم يكن وثقا بوصوله إليه أو كان مستبطا له وأما
إذا كان مطمئنا بوصوله إليه عند أو أنه فلا يكون في الثمن بل يجمع بين الذين لذة التمتع
ولذة الوصول .

وما أورد على كون المراد تغليب الحدوث من استلزامه لكونه تعالى في الجنة مدفوع
بان ذلك إذا لم يكن هناك تقديري وقد عرفت التزام التقديري فيه وهو موسى بن علي عليه السلام
وابن عباس وشهاب وسعيد بن سلمة ومن طريقنا في تفسير علي بن إبراهيم: ينظرون إلى وجه
الله أي رحمة ونعمته وفي كتاب التوحيد عن علي عليه السلام: إنما يعني بالنظر إليه
النظر إلى ثوابه تبارك وتعالى .

وتماما لذلك به الأشاعة قوله سبحانه: كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون. وصف
بذلك الكفار فلا يشغل ذلك المحكم للمؤمنين (والجواب) أنه لم يقل أحد من الصحابة
في معنى المحجوب عدم الرؤية قال مولانا الطبرسي في جميع البيان يعني أن هؤلاء الذين وصفهم
بالكفر والفجور محجوبون يوم القيامة عن رحمة ربهم وإحسانه وكرامته عن الحسن قتادة

وقيل ممنوعون عن رحمة مدفعون عن ثوابه غير مقبولين ولا مرضيين عن إلى مسلم قيل
محمودون عن ثوابه وكوامته عن على عليه السلام أنه وقد ورد من طرقنا في عيون الأخبار
عن الرضا ع في تفسير الآية قال: إن الله تعالى لا يوصف بمكان يحمل فيه فيجيب فيه عبادة
لكنه يعنى أنهم عن ثوابهم محجوبون، ونحو ذلك في كتاب التوحيد عن على عليه السلام.

ومما استكواه ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال سمعوني ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر وهو مع كونه غير وارد من طرقنا ضعيف في حد نفسه كونه روي
وهو قيس بن حازم قد اختلف في آخر عمره مع احتمال التأويل بكمال المعرفة على حد قول
على عليه السلام لمن سأله هل رأيت ربك؟ قال لا أعبد رباً لم أره ثم قال: لا تدركه العيون
بشاهدة العيان لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان.

واستدل الرازي على وقوع الرواية بالاجماع المركب بين من قال يصح ويرى ولا يصح
ولا يرى وانبتنا أنه يصح فلو قيل أنه لا يرى لزم خرق الاجماع وضعفه صاحب المواقف و
شارحه وقال: المعتقد في اثبات الوقوع بل في صحة ايضا اجماع الأمة قبل حدوث
المخالفين على وقوع الرواية المستلزم لصحتها على كونها آيات الأيتين بمحمولتين على الظاهر
المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين آه.

واذا تلخص بعد التتبع والتتبع ان التمسك هذا الاجماع فتناشدك بالحق و
الحقيقة قل لي أنه مع الدليل العقلي الذي لا معارض له أصلاً من جهة العقل باعتراضات
المنصم ومع ظاهر الآيات والأخبار التي يأتي ذكرها ومع اجماع أهل البيت على نفي الرواية
وامتناع أهل يكون ذلك الاجماع الذي بين أهل فحلة واحدة حجة بينهم وبين ربهم
وهنا نحن نذكر كونه من الأدلة على مذهب الإمامية في هذا الباب من لفي رديته
سبحانه بالانظار.

الادلة على نفي الرواية

(الأول) قضاء الضرورة بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان

ولا مقابل ولا في حكم المقابل فلا يمكن رويته.

والثاني، قوله تعالى: لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وليس الآدراك
بالأبصار إلا عبارة عن الرؤية والجمع المحلى باللام مفيد للاستغراق وتقييد النفي ببعض الأقسام
تخفيف بلا مرجح واعتبار الاحاطة في معنى الآدراك خلافاً المتفاهم عند العرف والوصف
إلى الشيء بالبصر هو الرؤية له سواء كانت على وجه الاحاطة أو لا ولذا استدل جملته
من الصحابة بهذه الآية على الرؤية فقد جاء من طرقهم أنه بلغ عائشة أن عبداً قال
إن محمد أسرى ربه أنكرت وقالت وقف شعري فما قلت في حديثك قال الله تعالى
لا تدركه الأبصار الآية وعن ابن عباس مثله وقد ورد من طرقنا في كتاب التوحيد عن
أبي الحسن الرضا حين جاءه أبو قسرة المحدث فقال أنا رويانا أن الله عز وجل قسم
الرؤية والكلام بين اثنين فقسم موسى الكلام ولمحمد الرؤية. قال الإمام فمن المبلغ
عن الله عز وجل إلى اثنين لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار الحديث ونحوه
عن أبي جعفر الباقر عليه السلام والتعلل بأن تدركه الأبصار موجبة كلية وقد دخل
عليه النفي فرفعها فتقيد سالبية جزئية ضعيف جداً لما ذكرناه من أن الجمع المحلى
يفيد العموم سواء في القضية الموجبة والسالبة كما اعترف به شارح المقاصد حيث قال:
كون الجمع المعروف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة
في التبريل إلا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى آله ولما تمدح الله
سبحانه بأنه لا يرى علم أن إدراكه بالرؤية نقص فيجب تنزيهه سبحانه عنه والقول بأن
المدح إنما يتحقق في عدم الرؤية مع امكانها بذاته باطل لكون ذلك على حد قولهم
سبحانه يطعم ولا يطعم وقوله لم يلد ولم يولد ونحو ذلك وكل ذلك ممنوع لا يصح غير
الآثار قوله تعالى ينالها موسى: إن تراني فإنه يفيد بنفسه التأيد كما صح به
الترغيب في أنموذجها أو تأكيد النفي في المستقبل فيمنية عدم القرنية مع الإطلاق
ينبغي التأيد.

أما الأخبار عن أهل بيت العصمة في نفى الرؤية فكثيرة فقد تم بعضها واليك شطر

آخر سماه في الامام عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر قال لم تترك العيون بمشاهدة العيان
 راثة اذ اوب جهاق الايمان لا يعرف بالقياس ولا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس
 موصوف بالآيات معروفة بالعلامات. وعن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع حين سئل
 هل يرى في المعاد قال سبحان الله وتعالى عن ذلك عاوي الكبريات الا بعد ان تترك الاما لكون
 وكيفية والله خالق الافان والكيفية ع وعنه عليه السلام لما قيل له ان رجلا رأى ربّه
 عز وجل في منامه فاليكون ذلك قال: ذاك رجل كاد ان الله تبارك وتعالى لا يرى في
 اليقظة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الآخرة وفي كتاب التوحيد عن ابي بصير عن الصادق ع
 قال قلت اخبرني عن الله تعالى هل يراه المؤمنون يوم القيامة قال نعم وقد مرأوه قبل يوم
 القيامة فقلت متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال: وان المؤمن
 ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة الست تراه في وقتك هذا ثم قال: ليست الرواية بالقلب
 كالرواية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والمعدون. وفي البحار عن جعفر بن محمد
 الصادق ع قال له معوية بن وهب يا ابن رسول الله ما تقول في الخبر الذي روى ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم رأى ربّه على ائى صورة مرأاه وعن الحدِيث الذي روى ان المؤمن
 يرون ربهم في الجنة على ائى صورة يرونه فتبسم عليه السلام ثم قال يا معوية ما اقيمه بال
 يا أي عليه سبعون سنة او ثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف
 الله حتى معرفته ثم قال يا معوية ان محمدا ص لم يأت رب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان
 وان الرواية على وجهين روية القلب روية البصر فمن عني بروية القلب فهو مصيب ومن
 عني بروية البصر فقد كفر بالله وبآياته يقول رسول الله ص من شيع الله بخلقه فقد كفر
 الى غير ذلك من احاديث اخر كثيرة.

خاتمة

في مباحث الاسماء الحسنی

(البحث الاول) في ان اسم غير المسمى وهو من هيب الامامية

والمعتزلة لا تأنى اسم لفظ وهو غير الموجودات الخارجة بالبداهة و
أيضا فإنه عرض متصف بالتركيب وبأنه شجرى أو عريى وكفى ثلاثيا
أو رباعيا ونحو ذلك والمسمى ليس كذلك ولذا وردت أخبار كثيرة في الرد على
القول بالعينية منها قول الصادق ع في حديث هشام: الاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون
المعنى فقد كفر وله يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى
دون الاسم فإنك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدنى فقال إن الله تبارك وتعالى
تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه
هذه الأسماء وكلها غيره إلى غير ذلك من الاختيار في هذه المعنى وهى كثيرة وقد اشهر نسبة
القول بالاعتقاد بين الاسم والمسمى إلى الأشاعرة واستدلوا عليه بقوله تعالى فستجيبونهم
بما نزلت من ربك والتسبيح إنما يكون للذات دون اللفظ وقوله نعم ما تعبدون من دونه الأسماء
سميت من ها اذ عبادتهم إنما كانت للاسماء التى هى المسميات وأنه لو كانت الأسماء غير الذات
لكانت حادثا فلم يكن البارى تعالى الها وعالما وقادرا فى الأزل ونحو ذلك وكل ذلك
مدفوع أما الأول فلان معنى تسبيح الاسم فقد ليس عن ان يسمى به الغير او عن ذكره على
غير وجه التعظيم او كناية عن تسبيح الذات والثانى لا معنى عبادة الأسماء انهم يعبدون
الأسماء التى ليس فيها من الالهية الا اسمهم وضعوه والثالث لا ثابت فى الأزل معنى
الالهية والعلم والقدرة ولا يلزم من حدوث اللفاظ حدوث المعاني وقد تأول متنا
الأشاعرة كلام متقدم بهم بان المراد من الاسم ليس هو اللفظ بل مدلول الاسم المطابق
فإن مدلول الخالق شئ له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شئ له العلم لا نفس العلم
وهذا ايضا ليس صحيحا لأن مدلول هذه الأسماء مفهوماً كلياً لا يتحد مع الجزئى الخارجى بل
مع ان الأدلة التى استدلوا بها لا تساعد على هذا التأويل

(البحث الثانى) وقع الخلاف فى توقيفية أسماء الله سبحانه بمعنى عدم جواز إطلاق
اسم على الواجب تعالى إلا اذ اورد اذن الشارع به فظاهر كلام بعض علماءنا كالعلامة وغيره
الجزم بذلك وذهب المعتزلة إلى جواز الإطلاق اذا كان الله تعالى موصوفاً بمعناه ولم يكن

الاطلاق موهما لا يستحيل في حقه تعالى وحقق في ذلك تسميته باسم حدى أى ونحو ذلك من غير
تكرار قد عرفت على كلام للكفعمي رحمه الله في هذا الباب يتيمل على اقوال الأصحاب المتعلمين
في المقام وقال ان الأسماء التي ورد بها السمع ولا شئى منها يوم نقضا يجوز اطلاقه على الله
تعالى اجمالا وما عدا ذلك فاقسام ثلاثة (الاول) ما لم يرد به السمع ويوم نقضا فيمتنع اطلاقه
على الله تعالى اجماعا كالعارف والعاقل والظن والذكرى لأن المعرفة قد يشعر بسبق
فكرة والعقل هو المنع عما لا يليق والظن والذكرى يشعان بسبقه لأن إدراكهما غاب
عن الإدراك وكذا المتواضع لأنه يوم الذلة والعلامة لأنه يوم التأنيت والدارى لأنه
يوم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قول الكاظم عليه السلام في دعاء يوم السبت يا
لا يعلم ولا يرى كيف هو لاهو من جواز هذا فيكون مرادنا للعلم (الثاني) ما ورد به السمع
ولكن اطلاقه في غير مورده يوم النقض فلا يجوز ان نقول يا مأكروا يا مستهزئى قال الشهيد
في قواعد ومنع بعضهم ان يقول الله هم امكر بفلان وقد ورد في دعوات المسيح اللهم
استهزئ بيه (الثالث) ما خلا عن الأبهام ألا أنه لم يرد به السمع كالشئى قال الشهيد رحمه الله
تعالى والاولى التوقف لا يثبت التسمية به وان جاز ان يطلق معناه عليه اذا عرفت ذلك
فنقول قال الشيخ نصير الدين ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في فصوله كل اسم
يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى ألا أنه ليس من
الادب لجواز ان لا يناسبه تعالى من وجه اخر قلت فعندك يجوز ان يطلق عليه الجوهري
لان الجوهري قائم بن انه غير مفتقر الى الغير والله تعالى كذلك قال الشيخ علي بن يوسف
بن عبد الجليل في كتابه منتهى السؤل لا يجوز ان يطلق على الواجب صفة لم يرد في
الشرع المظهر اطلاقها عليه وان سحر انصافه بها معنى كالجوهري مثلا بمعنى القائم بذاته
لجواز ان يكون في ذلك مفسدة خفية لا تعلمها فانه لا يكفي في اطلاق الصفة على الموصوف
شروط معناها فان لفظي عز وجل لا يجوز اطلاقها على النبي صلى الله عليه واله وان كان
عززا جليلا لا تقعا يختصان بالله تعالى ولولا عناية الله ورافته بعبادته في الهمام انبيائه
اسمائه لما جسر احد من الخلق ولا يحج في اطلاق شئ من هذه الأسماء والصفات عليه

قلت وهذا القول اولى من قول صاحب الفصول المتقدم انفا لا نه اذا جاز عدم المناسبة
ولا ضرورة داعية الى التسمية وجب الامتناع ماله يد به نص شرعي وهذا معنى قول العلماء
ان اسماء الله تعالى قيفية اي موقوفه على النص والاذن الشرعي انتهى كلامه وما ذكره
هو المختار والاحوط لكن يشكل بقوله (خدا) وذكره (كار) ونحو ذلك مع عدم التكرار من
احد والله اعلم بالصواب .

(البحث الثالث) لا يتوهم من اشتراك بعض الاسماء الالهية بين وبين العباد
التشبيه المتع كما يدل عليه قوله تعالى ليس كمثله شيء لان وجهة الاطلاق لتلك
الاسماء على الله سبحانه والخلق مختلفة وقد استوفى القول في توضيح ذلك الامام
ابو الحسن الرضا ع حيث يقول: انما يسمى الله بالعلم لغير علم حادث علم به الاشياء
واستعان به على حفظ ما يستقل من امره والروية فيما يخلق من خلقه وبفسد ما مضى
مما اتى من خلقه مما لو لم يحضر ذلك العلم بعينه كان جاهلا ضعيفا كما انا وانا علماء
الخلق انما سموا بالعلم بغير علم حادث اذ كان اقبله جهلاء ربنا فارقم العلم بالاشياء ونسبوا
الى الجهل وانما سمي الله عالما لا نه لا يجهل شيئا فقد جمع الخلق والخلق اسم العلم
واختلف المعنى على ما رأيت وسمى ربنا سميا لا يجره فيه يسمع به الصوت لا يبصر به كمان
جزءنا الذي نسمع به لا تقوى على النظر به ولكن الله عز وجل اخبرنا لا يخفى علينا لا سموت
ليس على حد ما سمينا نحن فقد جمعنا الاسم بالسميع واختلف المعنى وهكذا البصير لا
يجزو به البصر كما اتنا بصير مجزء مثلا لا ننفع به في غيره ولكن الله بصير لا يجهل شيئا منظرا
اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق
كما قامت الاشياء ولكن اخبرنا قائم بخبرنا حافظ كقول الرجل القائم بامرنا فلان وهو
سز وجل القائم على كل نفس بما كسبت والقائم ايضا في كلام الناس الباقي والقائم ايضا يعني
الكفاية كقولك للرجل قم بامر فلان اي اكفه والقائم مناقم على ساق فقد جمعنا الاسم بالجميعنا
المعنى (ما ر (اللطيف) فليس على قلة وصغر ولكن ذلك على النفاذ في الاشياء والامتناع
من ان يدركه كقولك لطف معنى هذا الامر ولطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك انه

فمضخية العقل وفات الطلب وعاد متعمقا متلطفا لا يدركه الوهم فهكذا الطيف الله تبارك
وتعالى عن ان يدرك بحد أو يحد بوصف واللطف من الصغر والقلته فقد جمعنا الاسم واختلف
المعنى وأما الخبير فالذي لا يعرف عنه شيء ولا يفوته شيء ليس للتجربة ولا للاعتبار بالاشياء
ففيه التجربة والاعتبار علما ولاهما ما علم لان من كان كذلك كان جاهلا والله لم يزل
خبيرا بما يخلق والخبير من الناس المستغنى عن الجهل المتعمق فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى
وأما الظاهر فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب فوقها وقعود عليها وتسمتها لزاها
ولكن ذلك لقهره والغلبة الاشياء وقد رت عليه اقول الرجل ظهرت على اعدائي و
اظهرني الله على خصمي يخبر عن الفيل والغلبة فهكذا اظهر الله على الاعداء ووجه اخر
الظاهر من ارادة ولا يخفى عليه شيء والله مدبر لكل ما يرى فأي ظاهر اظهر واضحه من الله
تبارك وتعالى وانك لا تعدم صنعته بحيث ما توحيته وفيلك من اثاره ما عينك وانفا
من البارز بنفسه والمعلوم بحدته فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى وأما الباطن فليس
على معنى الاستبطان للاشياء بان يغور فيها ولكن ذلك منه على استبطان للاشياء علما
وحفظا وتدبرا اقول القائل الباطن يعني خبرته وعلمت مكتوم سره والباطن متابع معنى
القائمي الشيء المستتر به فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وأما الظاهر فانه ليس على
معنى علاج ونصب واحتياك ومداراة ومكر كما يظهر العباد بعضهم بعضا فالقاهر منهم
يعود قاهرا او القاهر يعود مقهورا ولكن ذلك من الله تبارك وتعالى على ان جميع ما خلق
ملتبس به الدال فاعلمه وقلته الامتناع لما اراد به لم يخرج منه طرفة عين غير انه يقول
له كن فيكون والظاهر متنا على ما ذكرته ووصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهكذا
جميع الاسماء وان كنا لم نسمها كلها فقد نكتفى بالاعتبار بما اقرينا عليك والله عونا و
هونا في ارشادنا وتوفيقنا .

(البحث الرابع) اعلم ان اسما من اسماء الله تعالى يسمى بالاسم الاعظم كما نطق
به اخبار كثيرة من الفريقين لكن كثرة الخلاف في تعيينه فقال بعضهم انه (الله) لا شتمه ارا
وعلمه سبحانه في الذكر والسماء وامام سائر الاسماء واختصاصه بالذكر في كلمة الاخلاص

امتيازها بخواص اخر منها ان الله علم الذات المقدسة فلا يطلق على غيره قال: رهل تعلمه
 سمياً، والله يدل على الذات المستتجة للكلمات وغيره لا يدل على احد الصفات والله
 اسم غير صفة بخلاف غيره الى غير ذلك من الوجوه (والقول الثاني) انه في المصحف
 قطعاً ولكن لا يعلم بعينه (والثالث) انه في جملة الاسماء الحسنى وهي تسعة وتسعون
 من غير تعيين (الرابع) انه الله الرحمن الرحيم (الخامس) انه يا حي يا قيوم (السادس) انه
 يا ذا الجلال والاكرام (السابع) انه يا الهنا والهمنا والكل شيء الهنا واحد الا الله الا انت وهذه
 الاربعة اقوال ذكرها الطبرسي في مجمع البيان وهناك اقوال اخر كثيرة انماها الكفعمي الى ستين
 قولاً تركنا ذكرها خوفاً للتطويل.

(البحث الخامس) في تعداد الاسماء الحسنى والاخبار في ذلك مختلفة ومنها ما يعد
 متشابهاً ومن غوامض الاسرار التي لا يعلم تأويلها واما الذي جاء فيه تعداد الاسماء
 بالتفصيل فهو ما رواه الصدوق باسناد عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال قال
 رسول الله ص ات الله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً مائة الا واحدة من انحصارها
 دخل الجنة وهي الله. الواحد. الامد. الصمد. الاول. الآخر. السميع. البصير. القادر.
 القاهر. العلي. الاعلى. الباقي. الباق. الباري. الاكرم. الظاهر. الباطن. المتقي. الحكيم. العليم.
 الجليل. المنفصل. الحق. المسيب. الحميد. الخفي. الرب. الرحمن. الرحيم. العنان. الرزق. القريب.
 الرؤوف. الرائي. السلام. المؤمن. المهيمن. العزيز. الجبار. المتكبر. السيد. السبوح. الشهيد.
 الصادق. الصانع. الطاهر. العدل. العفو. الغفور. الغني. الغياث. الغافر. العز. الفتاح.
 الخالق. القديم. المالك. القدوس. القوي. القريب. القيوم. القابض. الباسط. قاضي
 الحاجات. المجيد. المولى. المنان. المحييط. المبين. المقيت. المصور. الكريم. المبين. الرزاق.
 كاشف الضر. الوتر. النور. الوهاب. الشاظر. الواسع. الودود. الهادي. الوفي. الوكيل. الواسع.
 الوهاب. الواسع. الوكيل. الواسع. الوكيل. الواسع. الوكيل. الواسع. الوكيل. الواسع. الوكيل.
 العظيم. اللطيف. الشافي.

وفي نسخة اخرى الشافي الى العباد احمد بن محمد عن الرضا عن ابيه عن علي بن ابي طالب

ذلك إلا أن فيه بدل (النضار) والذ (أمرئ) ومكان (قاضي الحاجات) (اتقاضى) وعوضا عن
 (المولى) (الوئى) وفي محل (التناظر) (التناصير) ولم يذكر (التشافي) في الآخر ولكن ينقضي بعد
 بدونه وسرد الشهيد أبو عبد الله محمد بن مكى بن محمد بن حامد العاملى في قواعد أسماء
 الله المحسنى فوق في جملة مما ذكره وما ذكره وراء تلك الأسماء: المجهيب. المبدئ. الغفار.
 الرزاق. الخافض. الرافع. المعز. المذل. المعيد. المحيي. المميت. الماحد. المنتقم.
 شديد العقاب. الوالى. المغنى. المحكم. المتين. المحصى. المقتر. المقدم. المؤخر. ذو الجلال
 والإكرام. المقسط. الجامع. المانع. النافع. الرشيد. الصبور. قال: وورد في الكتاب العزيز في
 الأسماء المحسنى: الرب. والوئى. والنصير. والمحيط. والفاطر. والعلام. والكافى. وذو الطول
 وذو المعارج وذكر الشيخ فخر الدين محمد بن محاسن الباصرى في جواهر ما يوافق سرد الشهيد
 الأجزئيا فذكر وراء ذلك: القهار. المتعالي. مالك الملك. وهانحن فشرع فيما وصل إلينا
 من أقوال العلماء في شرح هذه الأسماء فتقول.

(الله) أو (الاله)

هو المستحق للعبادة ولا تحق العبادة إلا له وأصله الألية وهى العبادة ويقال أصله
 الأله يقال اله اليه أى فزع اليه وقد اجتمعت ههنا في كلمة كثر استعمالهم لها فخذوا
 الأصلية وأدغموا اللام في اللام فصار (الله) وهو كما اختاره الكفوى والشهيد اسم علم
 للذات الجبريان الثعوت عليه وقيل هو اسم للذات مع جملة الصفات الألية فإذا قلنا
 (الله) فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصة وهى صفات الكمال وأثبت الجلال.

(الأحد) و (الواحد)

عما اسمان وكان على معنى الواحدانية وعدم التجزى قال الله وقولا في الآية: لا
 معناه أنه واحد في ذاته ليس بنى العاق ولا أجزاء ولا أعضاء ولا يجوز عليه الأجزاء
 واختلافات ثم ذكر في الفرق بينهما (أمر) (الأول) (أن الأسماء تنقسم بالاعتبار والواحد اسم

يقال ليس في الدار واحد فيشمل الدواب والطيور والوحش وليس فيها احد يحقن بافراد
الانسان (الثاني) ان الواحد ممنوع من الدخول في الضرب والعدد والتشبيه وفي شئ من
الحساب وهو منقرض بالاحديته والواحد منقاد للعدد والقسمه وغيرهما داخل في الحساب
تقبل له الواحد لانه متوحد والاول لا ثاني معه ثم ابتدخ الخلق كلهم محتاجا بعضهم الى
بعض لا احد من العدد في الحساب ليس قبله شئ بل هو قبل كل عدد وكيف ما ادرته او جزيته لم يزد عليه
شئ ولا ينقص منه شئ واذا دل على انه لا شئ قبله دل على انه شئ واذا كان هو في الشئ دل على انه
لا شئ بعده نقل هذا الوجه عن بعض الحكماء (الثالث) ان الواحد هو المنفرد بالذات
والاخذ هو المنفرد بالمعنى ذكره مع الوجهين المتقدمين الشيعه ابن نهدي في العدة (الرابع)
ان الواحد لا يستوعب جنسه بخلاف الواحد الا ترى اننا لو قلنا فلان لا يقاومه واحد
من الناس جاز ان يقاومه اثنان ولو قلنا لا يقاومه احد لم يجز ان يقاومه اكثر فهو ابلغ قاله
الطبرسي (الخامس) ان الواحد بنى نفى ما بينكم معه من العدد والواحد اسم لمقتسم العدد
قاله الاخرى نقل هذين الوجهين الكفعي في محاسبه.

الحميد

معناه السيد الذي يقصد اليه في النوازل قال الشاعر:

علوته بحسام ثم قلت له خذها من يدي فانت السيد الحميد
واصل الحميد المقصد قال الشاعر:

ما كنت احسب ان بيتا ظاهرا لله في اخذات مكته يجمع

وقيل هو الباقي بعد فناء الخلق ويؤيد قناعه ابو عبد الله الحسين عليه السلام الحميد
الذي انتهى اليه السواد والحمد لله الذي لم يزل ولا يزال وقال ابن الجنيبة الحميد
هو القائم بنفسه الغني عن غيره قال الامام زين العابدين ع هو الذي لا شريك له
ولا يؤدك صفة شئ ولا ينوب عنه شئ وعن الباقر عليه السلام: الحميد المطلق
الذي ليس فوقه ناه ولا امر.

(الاول) و (الآخر)

قال الصدوق ومعناها ان الله الاول بغير ابتداء والآخر بغير انتهاء وقال ابن فهد
(الاول) هو السابق للامشياء الكائن له قبل وجود الخلق لا شيء قبله (الآخر) هو الباقي
بعد فناء الخلق وليس معنى الآخر ماله الانتهاء كما ليس معنى الاول ماله الابتداء فهو الاول
والآخر ونحوه قال الكفعمي.

(السميع)

قال الطبرسي في مجمع البيان هو من كان على صفة يجب لاجلها ان يدرك له السموات
اذا وجدت وهي ترجع الى كونه تعالى حيا لا افتة به (السامع) المدرك ويوصف القدوس
في الازل بانه سميع ولا يوصف في الازل بانه سامع لانه انما يوصف به اذا وجدت السموات
آه ومثله في الفرق بين الاسمين يظهر من الصدوق وقيل السميع العالم بالسموات
وهي السموات والمخروقات وثبت ذلك له ظاهر لانه لا يفتي بانه سمع من اصوات
خلقه ولانه عالم بكل معلوم فيه هل فيه ذلك.

(البصير)

من كان على صفة يجب لاجلها ان يدرك البصائر اذا وجدت وهي ترجع الى
كونه حيا لا افتة به والفرق بينه وبين (المبصر) على حد ما ذكره فيما قبله. قال الصدوق
وليس وصفنا له بتبارك وتعالى بانه سميع بصير وصفنا بانه عالم بل معناه ما قدمناه من
كونه مدركا وهذه الصفة صفة كل شيء لا افتة به آه ولكن قول ابن فهد والكفعمي انه
معنى العالم بالخفيات او البصائر وفي القواعد في تفسير السميع والبصير ان مرجعها
الى العلم تعالى به سبحانه عن الحواس والاعاني القديمة.



(القدي) و(القاهر)

معناها ان الاشياء لا تطبق الاستنتاج منه ومما يريد الانفاذ فيها واقتداره على ايجاد الاشياء هزقهه ومملكه لها قال: (ما لك يوم الدين) ويوم الدين لم يوجد بعد كذا قال الصدوق وقال الكفعمي ان القدي مبالغة في القادر وهو الموجد للشيء اختصارا من غير عجز ولا فتور والقدي الذي قدرته لا تتناهى فهو ابلغ من القادر ولهذا لا يوصف به غير الله واستحقاق القدرة من القدرة لان القادر يوقع الفعل على مقدرا ما يقتضيه مشيئته قال الطبرسي في تفسيره في قوله (ان الله على كل شيء قدير) انه عام فهو قادر على الاشياء كلها على ثلاثة اوجه على المعدومات بان يوجدها وعلى الموجودات بان يفيدها وعلى مقدور غيره بان يقدر عليها ويمنع منه.

(العلی الاعلی)

العلی معناه العالی فوق خلقه بالقدرة عليهم والمتعالی عن الاشياء والانداد وعما خاصت فيه وسادس الجهال وترامت اليه فكل اهل الضلال ذكر كلا المعنيين الصدوق في التوحيد واما (الاعلی) فمعناه القاهر الغالب قال تعالى لموسی: (لا تخف انك انت الاعلی) وقال محرم المؤمنين على القتال: (ولا تنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين) وقال: (ان فرعون علا في الارض اى غلبهم واستولى عليهم ومنه قوله تعالى: فلما اسئلونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لسهروا كاسر قال الكفعمي: والفرق بين العلی والرفیع ان العلی قد يكون بمعنى الاقدار وبمعنى علو المكان والرفیع من رفیع المكان لا غير ولذلك لا يوصف به تعالى بل يعي صف بانه رفیع القدر والاشان

(الباقی)

هو الذي لا يعرض عليه امر من الزوال وبقاؤه غير متناه ولا محدود وقال ابن

وليس صفة بقاء ودامه كبقاء الجنة والنار ودامهما لان بقاءه ازل وابدى
وبقاؤها ابدى غير ازل كما قال الشهيد هو الموجود الواجب جوده لذاته اذ لا وابد.

(البدع)

قال ابن بابويه في التوحيد معناه مبدع البدع ومحدث الاشياء على غير مثال
واحتذاء وهو فاعيل بمعنى مفعول كقوله عز وسبل عذاب اليم والمعنى مؤلم وتقول العرب
ضرب جميع والمعنى موجه وقال الشاعر في هذا المعنى:

امن مرجانة الداعي السميع يؤرقني واصحابي هيجوع

فالمعنى الداعي السميع والبدع الشيء الذي يكون اولاً في كل امر ومنه قوله عز وسبل (قل
ما كنت بدعاً من الرسل) اي لست باول مرسول لهم مثل هذا قول ابن فهد والكفعمي.

(الباري)

هو الخالق والبرية الخليفة وأكثر العرب على ترك هزها وهي فعيلة بمعنى مفعولة
وباري البرايا اي خالق الخلائق ويقال هو الذي خلق الجنة وبرئ النسمة.

(الاكرم)

قال ابن بابويه في التوحيد: معناه الكريم وقد يحى الفعل في معنى الفاعيل مثل قوله
عز وجل (وهو اهلون عليه) اي هيئ عليه وقوله عز وجل (لا يصليها الا الاكثى) وقوله
رسجنها الا تقي) يعني الشقي والتقي وقد قال الشاعر في هذا المعنى:

ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتاً دعائمه عز واطول
انتقى ومثله لا بن فهد والكفعمي.

(الظاهر)

معناه الظاهر بآياته وشواهد قدرته واثار حكمته فليس بشيء من خلقه الا هو

شاهد له على وحدانيته ومعنى ثبات الله ظاهر غالب قادر على ما يشاء ومنه قوله عز وجل فاصبروا ظاهر بين أي غالبين لهم ذكر هذه المعنيين (الصدوق في التوسيع) وقال الكفعمي قد يكون الظاهر بمعنى العالی ومنه قوله صلى الله عليه وآله انت الظاهر فليس فوقك شيء.

(الباطن)

هو المحتجب عن ادراك الابصار وقوم الخواطر والأفكار وقد يكون بمعنى المخبرون ثم بطنه الأمر عرفت باطنه فالمعنى أنه عالم بسر الباطن الغيوب ذكر المعنيين على اختلاف العبارات ابن بابويه في التوسيع وابن فهد في العدة والكفعمي في المعني بآج.

(الحق)

معناه الفعال المدبر وهو حق بنفسه لا يجوز عليه الموت والبقاء وليس يحتاج إلى حيوة بما يحيى قال ابن بابويه وابن فهد وفي منتهى السؤل أن الفعال المدبر حتى ما لا فعل له ولا ادراك فهو ميتة وأقل درجاته ألا ادراك ان يشعر المدبر نفسه بالحق الكامل هو الذي يندرج جميع المدركات تحت ادراكه حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مخلوق وكل ذلك لله والحق المطلق هو الله.

(الحكيم)

معناه العالم من الحكمة بمعنى العلم ومنه قوله عز وجل تؤتي الحكمة من تشاء وهو المحكم الخلق الاشياء وافعاله محكمة متقنة من الفساد يقال حكمتها واحكمته وحكمة الجاه سميت بذلك لأنها تمنع من الجري الشديد وهي ما احاطت بعلمه ذكر المعنيين ابن بابويه في التوسيع وقيل الحكيم الذي لا يفعل القبيح ولا يخجل بالواجب والذي يوضع الاشياء مواضعها ولا يعترض عليه في تقديره ولا يتخطط عليه في تنبيه ذكره ابن فهد.

(العليم)

هو العالم بالسرائر والخصفيات - قال الكفعمي هو مبالغته في العلم كأن قولنا ما لم يفيد
أن له معلوما كما أن قولنا سامع يفيد أن له مسموعا وإذا وصفناه بأنه عليم أفاد بأنه متى صح
معلوم فهو عالم به قال ابن بابويه علم الأشياء قبل حد وثما وبعد ما أحد ثماستها وعلا
ظاهرها وباطنها.

(الحليم)

هو ذا الصبر والناة الذي لا يغيره جهل جاهل ولا غضب مغضب ولا عصبان عاص
قال الكفعمي لا يستحق الصاخر مع العجز اسم الحليم إنما الحليم هو الصفوح مع القدرة.

(الحفيظ)

فعل بمعنى فاعل ومعناه أنه يحفظ الأشياء ويصون عنها البلاء قاله الصدوق
والحافظ والحفيظ بمعنى الرقيب المهيمن وقال بعضهم الحفيظ وضع للمبالغة فتفسر بالمحافظ
ذكره الكفعمي.

(الحق)

هو المتحقق كونه ووجوده وكل شيء يعم وجوده وكونه فهو حق كما يقال الجنة حق و
النار حق ذكره الكفعمي وابن زهيد وقال ابن بابويه معناه الحق ويوصف به توسعا لأنه مصدر
كقولهم غياث المستغيثين ومعنى ثان يماز به أن عبادة الله هي الحق وعبادة غيره هي الباطل
ويؤيد ذلك قوله عز وجل (ذلك بأن الله هو الحق وأما من عود من دونه هو الباطل)

(الحسيب)

معناه المحصى لكل شيء العالم به لا يخفى عليه شيء أو المحاسب (عبادة باعالمه فهو حسيب)

على معنى فاعل أو الكافي من قوله (حسبك الله) ومنه قوله: جزاء من ربك عطاءً حسباً
أي كافياً ويقال أحسبني أي كفا في فيكون فعيل بمعنى مفعول كالهم بمعنى مؤلم

(الحميد)

معناه المحمود أي الله - تنحى الحميد بفعاله يقال حمدت فلاناً إذا ارشيت فعله ونشرت في
الإناس قاله ابن بابويه

(الحفي)

معناه العالم ومنه قوله عز وجل: ربيأونازيكاً نازيكاً حفي عنهما أي عالم بوقت جميعهما و
معنى ثبات الله اللطيف من الحفاوة بمعنى البر واللطف قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد والكفعمي

(الرب)

قال ابن بابويه: معناه المالك وكل من ملك شيئاً فهو ربّه ومنه قوله عز وجل: (ارجع
إلى ربك) أي إلى سيده ومليك قال قائل يوم حنين: لئن يرثني رجل من قرشي أحبّ إلى
من أبي يرثني رجل من هوازن يريد يملكني ويصيرني ربّاً وما لك ولا يقال لخلق الربّ بالآل
والآل لا تآلف والآل لا تآلف على العموم وإنما يقال للمخلوق ربّ كذا فيعرف بالآلة لا تآلف
لا يملك غيره فينسب إلى ما يملكه والربّ يسمون نسبوا إلى التآلف والعبادة للربّ وذكره في
ابن قيس في العدة وقال الكفعمي هو في الأصل بمعنى التربية وهو تليغ الشيء إلى كماله شيئاً
فشيئاً ثم وصف به الملائكة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربّه يرثه فهو ربّ ثم سمي به
المالك لأنّه يحفظ ما يملكه ويرثه ولا يطاق على غير الله الأتقياء أقول لنا ربّ الضيعة ومنه
(ارجع إلى ربك) واختلاف في اشتقاقه على أربعة أوجه (الأول) أنّه مشتق من المالك كما
يقال ربّ الدار أي مالكها - - - ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: أنت أم ربّ أبي فقال
من كل قد أتاني الله فأكثروا طيب (الثاني) أنّه مشتق من السيد ومنه قوله تعالى: (وما

احد كما في سقراط (أ) ان سيده ومن ذلك قول لبيد: (واهلكم يوما رب كندة وابنه)
 (أ) سيد كندة (الثالث) الله المدبر ومنه قوله تعالى: (والربانيون) وهم العلماء سموه بذلك
 لقيامهم بتدبير الناس وتعليمهم ومنه رتبة البيت لا يهتد به يقال رببته وربيتته بمعنى و
 فلان ربب صديقه اذا كان يتهمه (الرابع) الله مشتق من التربية ومنه قوله تعالى (وإني لكم
 مسمى ولد الزنا وجهه) رويته لتربية (الترج) لها فعي في معنى مربوبة نحو قتيلة في موضع مقتولة
 فقلنا ان قيل بان الله تعالى رب لا لله سيد او ملك فذلك من صفات ذاته تعالى
 وان قيل لا لله مدبر لخلقه او مربوب فذلك من صفات افعاله تعالى أم.

(الرحمن) و(الرحيم)

اسمان مشتقان من الرحمة على وزن ندمان ونديم ومعنى الرحمة، النعمة والبر
 المنعم كما قال الله تعالى لرسوله (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) يعني نعمة عليهم وليس
 معنى الرحمة الرقة لان الرقة من الله عز وجل متفعية وانما سمي رقيق القلب من الناس حبا
 لكثرة ما يحب الرحمة منه. والرحمن معناه الواسع الرحمة على عباده يعهم بالرزق والانعام
 عليهم ويقال هو اسم من اسماء الله تعالى في الكتاب لا سمي له فيه ويقال لرجل رحيم القلب
 وي يقال رحمن لان الرحمن يقدر على كشف البلى ولا يقدر الرحيم من خلقه على ذلك وقد
 جئوا قوم ان يقال للرجل رحمن واساده الغاية في الرحمة وهو خطأ والرحمن هو بجميع العالم
 والرحيم بالمؤمنين خاصة قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد في العدة وقال الكفعمي: الرحمة لغة
 رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحيم لان عطافها على ما فيها وقال
 المرتضى ليست الرحمة عبارة عن رقة القلب والشفقة وانما هي عبادة عن الفضل والانعام و
 ضرر وبلا احسان فعلى هذا يكون اطلاق لفظ الرحمة عليه تعالى حقيقة وعلى الاول مجازا
 وادرك الرحمان والرحيم من ايدية المبالغة الآلات فعلا بل بلغ من فعله ثم هذه المبالغة
 قد تفرقت تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل رحمن الدنيا
 لانهم المؤمنون والكافرون رحيم الاخرة لانه يخص الرحمة بالمؤمنين لقوله تعالى وكان المؤمنون

وعلى الثاني قيل رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخيرة كلها جسام واما النعم الدنيوية فجلييلة وحقيقية وعن الصادق عليه السلام الرحمن اسم خاص لصفة عامة والرحيم اسم عام لصفة خاصة وقال الطبرسي انما قدم الرحمن على الرحيم لان الرحمن بمنزلة الاسم العلم من حيث لا يوصف ببالا الله تعالى ولهذا اجتمع سبحانه بينهما في قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فوجب لذلك تقدم رحيم على رحيم لانه يطلق عليه على غير

(الذاري)

معناه الخالق ومنه قوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا اي خلقنا واكثر الغويين على قوله المبررة.

(الرزاق)

قال الكفعمي انما بمعنى يرزق في الرزاق المبالغة وهو خالق الارزاق والمزودة والمتكفل بايصالها اليها

(الرقيب)

قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحافظ وهو فعل بمعنى فاعل ورقيب اليوم هاتمهم وقال ابن فهد في التفسير الذي لا يغيثه شيء ومنه قوله سبحانه انما يلفظ من قول الا لذيهم رقيب يه في القواعد هو الحفيظ العام

(المروء)

معناه الرحيم والرافة الرحمة قال ابن بابويه وقال ابن فهد والكفعمي هو الرحيم العاطف برحمته على عباده وقيل الرافة المبلغ من الرحمة ويقال ان خص منها والرحمة اعم.

(الرائي)

معناه العالم والراوية العلم ومنه (الم توفيقه فعل ماض) اي الم تعلم وقوله (امنا سكتا) اي علمنا وقوله (اعلموا انهم يومئذ يراي) اي يعلم وقوله (ولولا انهم لا يرايكم) اي امرناكم قال الكفعمي

(السلام)

معناه في الاسلام اي سلام في ذاته وصفاته عن كل عيب ونقص وهو مستدبر وبعيد عنه الى المبالغة وقيل انه بمعنى المسلم لان السلامة سال من قبله قال سبحانه نطمع في الاسلام عندكم فاسلام هو الله عز وجل ودار الجنة ويؤمن ان يكون سماها سلاما لان الثنائى اليها مسلم فيها من كل ما يورث في الدنيا

(المؤمن)

قال الكنعاني اى له صدق واكايما ان في اللغة التصديق وبمثل ذلك وجميع الاول انه يصدق في عباده
وعند فيهم بما ليس منهم الثاني انه يصدق في عبادته المؤمنين لا ينجيها ما لهم قاله البادوي وعن اصادق عليه السلام
سمى سبحانه مؤمنا لانه يؤمن عبدا بزعم الملوك.

(المؤمنين)

قال ابن بابويه في التوحيد معناه الشاهد هو كقولك عز وجل وهما عليهما تشهدان على ما بين يدي
من الامرين لا مبرأ من السماء الله عز وجل وكان الاصل فيه مؤمنا فقلبت الحرفاء كما فعلت في قوله تعالى وانا قليل قهر وها

والعزیز

معناه انه لا يخرج شيئا لا يمنع عليه شيء ارادة فهو ظاهر لا شبهاء غالب عليه مغلوب في المثل من عز و
اي من غلب سلب قال عز وجل سكانه عز النصارى في في الخطا بل في غلبوا في عبارته الكلام ويقال العزيز
الملك كما قال اخوة يوسف ربا انا العززي اي اياها الملك قاله ابن بابويه .

(الحمام)

• ومنه القاهر الذي لا ينال ويقال الخلقه التي لا تسال جبارة قال ابن بابويه قال ابن فهد هو الذي جبر
معاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق وقيل الجبار الذي فوق خلقه والقاهر لكل جبار وقيل الجبار الذي
الذي لا ينال وقال الكفعي: الله عز وجل المتكبر والممتد الذي جبر معاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق
او الذي تنفذ مشيئته على سبيل الاحياء في كل واحد ولا تنفذ فيه مشيئته احدا

(المكتبة)

قال الكفعمي ذو الكبرياء وهو الملك اوما يرى الملك حقيرة بالنسبة الى عظمتها او المتعالي عن صفات الخلق او المتكبر على عباد خلقه وهو مأخوذ من الكبرياء وهو اسم التكبر والتعظيم والتكبر هو المستحق لصفات التكبر والتعظيم.

(المسجد)

قال ابن بابويه عناه الملك يقال سادهم اي ملكهم وقيل لقيس بن عامر سادهم ملكهم قال
الشهيد في القواعد مع بعضهم من تسمية الله تعالى باسم السيد وهو ليدني شيئا لانه جاء في الدعاء كثيرا

ویرسد ایضا فی بعض الاحادیث قال السید اکبریم ولانہ لا یومر تصافیجونه اطلاقہ علی اللہ تعالیٰ اجماعاً

(المسبوح)

هو اسم مبتنى على فعل قول ليس في كلام العرب نقول بفتح اللام الاستبوج قد وس معناها واحد ذكره ابن بابويه قال بن فهد هو المنة عن كل ما لا ينبغي ان يوصف به ويخول الكفعي قال الجوهري سبوح من صفا الله تعالى وكل اسم على فعل مفتوح الاول الاستبوج قد وس ذراوح .

(الشهيد)

قال بن فهد هو الذي لا يغيب عنه شيء وقد يكون الشهيد بمعنى العليم كقولهم تعالى شهد الله
أن لا اله الا هو والملة عكة اي علم الله اياه ونحوه كذلك فعي.

(إِسْهَادُ)

محدثا بآله هاديا في عملنا وديننا فليارب من يفي بعهده قال ابن بابويه تبعه ابن فهر والكندي .

(الصَّانِعُ)

يحدّد المتعلق بغيره ثم قال ابن بابويه: معناه أنه صانع كل موجود أي خلق كل مخلوق ومبدئ
جميع البدائع وكل ذلك دال على أنه لا يشبه شيئا من خلقه لأن ما يوجد فيما شاء الله تعالى يشبهه بما شاء الله تعالى
وهذا دليل على وحدانيته شاهد على إلهيته وادّعاءه على عباده وخلقهم من خلقه وأنه لا شريك له وقال بعض الحكماء في
هذا المعنى هو صيغة التمجيس:

عميون في جحون في فنون
بأبصار التفتيح طامحات
على غصن النور مخبرات

بدت فأجاد صنعتها المليك
كانت حدائقها ذهب سبيك
بأن الله ليس له شريك

وتبطل به فاعلم ربه عليه شئاً وذكر الشئين القدر اذ قوامهم في الفرق بين الامناع والحقائق والبارى ان
الصانع هو الواحد للشئ الخبير (من العدم الى الوجود) والحق هو المقدر الاشياء على مقتضى حكمته وهو المستقر
الى الوجود. اولاً والبارى هو الموجد لها من غير تقاوت. والمميز بين البصاعين اجزاء بالضرورة كمال.

(الطائفة)

معنا الله منزه عن التشابه والاختلاف والانداد والامثال متعال عن صفات المماتة التي نفوت المعدنات

(العدل)

قال ابن بابويه، معناه الحكم بالعدل والمحق وتسمى به توسعاً لأنه مصدق والمراد به العادل بالعدل من الناس المرضي بقوله فنعلم حكمه وقال ابن فهد وهو الذي لا يميل به الهوى فيجوز في الحكم قال الكفعمي العدل لا يستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع والواحد.

(العفو)

نقول من العفو وهو المحو يقال عفا الشيء إذا امحى ذهب من صفوته إذا إذا صفوته قال ابن بابويه قال ابن فهد هو المحو الذي قبل المواقفات ومبدلها بأصعافها من الحسنات العفو هو العفو عن الذنب ترك مجازاة المسيء وقيل هو ما خذ من عفت الزجر ألا تراها ذنوباً ومحنة ومثله لكن بمعنى.

(العفو)

الذي تكثر منه المغفرة ويتمجاوز عن العقوبة قال ابن بابويه أصله في اللغة التغطية والستر تقول غفرت الشيء إذا غطيته يقال هذا أعظم من هذا إلى ستره وعفوه التحوّل عما علق في التوبع بها ستره عفو الله ستر التوب يقال بجنة الراس غفر لا لها تارة الراس من العفو والستر بعد برحمته قال ابن فهد والمباغرة في العفو أعظم من المباغرة في العفو لأن ستر الشيء قد يحصل مع بقاء أصله بخلاف المحو فإنه إزالة له رأساً وقلعاً لا تارة جملة.

(الغنى)

معناه أنه الغنى بنفسه عن غيره وعن الاستعانة بالآلات وغيرها والاشياء كلها سوى الله عز وجل متشابهة في الغنى والعاجلة لا يقوم بعضها إلا ببعض لا يستغنى بمصنوع عن بعض.

(الغياش)

قال ابن بابويه معناه الغيث تسمى به توسعاً لأنه مصدر.

(الفاطر)

قال ابن بابويه معناه المانع فطر الخلق أي منافعهم وأبدانهم وأصنافهم وأشياءهم وأبدانهم فقال الأنبياء هم من الفطر أي المانع ومن هذا الاسم انطهرت أي التفتت قلوبهم على ما في السموات فيفهمون أن الله يفتقن كائناتهم من شئ العدم بأمره سبحانه وقوله تعالى فاطر السموات والأرض يفتقن كائناتهم.

ما كنت ادرى فاطر السموات حتى احكم الى اعزبتان في برق قال احدهما انا اظنهما انما ابتدا

(الفرد)

قال ابن بابويه معناه انه المتفرد بالربوبية والاسود وخالفه. ومعنى فان الله موجود وحده لا شريك له

(الوتر)

قال الكفعمي الوتر بالكه النثر وبالفقه النصف والحجازيون عكسوا وفي الحديث ان الله تعالى فاطر السماوات

(الفتاح)

الحاكم بين عباده يقال فتح الحاكم بين الخصمين اذا قضى بينهم ما ومنه قوله نعم ربنا اشر بيئتنا بين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اي احكم بيئتنا ومعنى الفاتح ايضا الذي يفتح الطريق والرحمة لعباده قادر ابن محمد والمعنى الاول هو الموافق لابن بابويه قال الكفعمي بعد ذلك المعنيين في قوله تعالى فاطر السماوات والارض

(الفالق)

قال ابن بابويه معناه في اصل اللغة انشق يقال شقت من فلق فلق فلق انشقت ابراهيم وتعالى كل شيء فانفلق عن جميع ما خلق فانك انما من الارحام فانفلق عن الحيوان وخلق الحب النوى فانفلق عن النبات وخلق الارض فانفلق عن كل ما اخرج منها وهو كقوله عز وجل والارض ذات السبع وسدودها فانفلق عن فلق النظام فانفلق عن الاصابع وفلق السماء فانفلق عن القطر وفلق البحر بدوس فانفلق فكان كل فرق منها كالطود العظيم انه ونتجه ابن محمد واما معنى

(القديم)

قال ابن محمد هو المتقدم للاشياء وكل تقدم ليس ارجوه اول ولا يسبقه غيره

(الملك)

قال الكفعمي هو التام الملك الجامع لاهتمام الملوكات او المتصرف بالامر والشيء والمأمورين او الذي يتغنى في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج اليه كل موجود في ذاته وصفاته والملوكات ملك الله من حيث فيه الماء كما زينت في مرقب وهو من الرتبة والكرامة ابن محمد في المعنى الثاني

(القدوس)

معناه الطاهر عما لا ينبغي لذاته وكرم صفاته وعلاني عليه ابن بابويه ابن محمد الكفعمي

(القوى)

هو القلاء يفتح على الشيء اذا قدر عاينه الذي لا يستولى عليه غيره والعنه عنه في حال من كمال
وقد يكون بمعنى التام القوة واللكفنى وهو المورق لا ين فقد وقال ابن بابويه معناه معروف

(القريب)

قال الكفنى هو الجيب منه رفا في قريب الجيب وهو الداع اذا دعاه وقد يكون بمعنى العا
بوساوس (ص ٢٠٠) وكذا بينها وبينه ومنه (ونحن اقرب بلابيه من بل ليريد) آه وهو تلخيص ما ذكره
ابن بابويه في المقام وتبعه ابن فهد.

(القيوم)

قال الكفنى هو القائم الدائم يلازم والبدن انه و به قيام كل من جوف في ايحاده ومتدبيره وحفظه
ومنه رافن هو قائم على كل منبه ما كسبت اى يقوم بامرنا اقم واحيا لهم واعناهم وقير هو القيم على كل
شيء بالرعاية له ومثله القيام وهو اقية وفيه الامن قير يا شئ اذا توليته بنفسك واسلخته ودبرته
وقالوا ما فيها ديور ولا ديار وقيل هو الدائم بالامور من قهر هو يقوم بهن الامور اى يعام ما فيها
وقال ابن جنيور الضميمة هو الدائم الوجوه آه وهو قيل على ما ذكره ابن بابويه وابن فهد في المقام

(القالبض) و (الباسط)

القالبض هو اسم مشتق من القبرن وله معان منها الملك ومنه قوله رولا من بسيا
قبض يوم القيامة ومنها انما الشيء من قبضتها الباقية بسيا ومنه قوله رولا من قبضت
يسبطن فهو باسط على عباده ومنه قوله القالبض ما شاء من عاونه وايدى له ابن بابويه قال ابن فهد
الذي يقبض من الارض عن الفخر ويجعله لوطا من استلوههم بالصبا في خبر القالبض قيل القالبض الذي يقبض
الاخر احم بالموث قيل مشتقا من القالبض وهو الملك آه وقال الكفنى (القالبض الذي يقبض من الارض) من
هذه بين الامم بين لوطا وهما كالحا فخره الرافع والمعدل لا تداوم عن القدر واول
على الحكمة فاذا ذكرته القالبض فخره عن الباسط ان يقبض قد قدرت الرافعة على المبع والمبرم
واذا وصلت احد هما بالآخر فخره بعبته بين المبعين آه

الخافض (والرفع)

هو الذي يخفض الكفار بالاشتاء ويرفع المؤمنين بالاستعداد قاله الكفعي .

(القاضي)

قال ابن بابويه: اسم مشتق من الفناء وهو من الله عز وجل على اوصياء منة الحكم والا لإمام وممن
قبله ووقضى بتبث الآيات ومنها الخبر من قبله روقصينا الواسع ريل في الكتاب ومنها
وهو قوله روقصينهم سبع سموات في يومين) وهو قوله (انما روقصني ثلاثا يعني يريد الله انما حاجتي
على ان الله اهو والخو لا بن فهد وقال الكفعي: القضاء يقال على معار الاورم اوصية كما قال وقضى
ربنا لا تقدر والآيات) الثاني اعلام روقصينا الى بني اسرائيل الثالث الفراع رفاذا قضيت
القصة) الرابع الفعل رفاقتي ما انت قاض) الخامس الموت روقصني عليا رباب) السادس جنة
العذاب اذ قضى الامم ومثله روقصني الامم الذي فيه تستقيت) السابع الكتب روكار
مقتنيا) الثامن الاثام روقصني موسى الاجل) التاسع الحكم روقصني بينهم بالحق) العاشر الجبل
روقصينهم سبع سموات) الحادي عشر العلم روقصنا في نفس يعقوب قضاهما اثاني عشر قوله
رو الله يقضي بالحق) الثالث عشر التقدير روقصنا قضينا عليه الموت) الرابع عشر قضاء الفعل
في الحكم ولو لا اجل مسمى لوقصني بينهم .

(المجيد)

معناه الكريم العزيز ومنه قوله ريل هو قرآن مجيد) ومعنى ثان الله مجيد مجيد خلقه اى
عظمى قاله ابن بابويه وقال ابن فهد هو الواسع الكريم يقال ريل ما جدد اذا كان سخيا واسع
العطاء ثم ذكر المعنيين الاولين قال الشيخ المجيد هو الشريف ذات المجيد فعالة قال والماء
مباذعة في المجيد قلت والصواب العكس .

المسولي

معناه انما يرضى المؤمنين - دولي الطفل هو الذي يتولى اصلاح شأنه وقد
يكون بمعنى دولي كقول النبي من كنت مولاه فعلى مولاه وذلك على ان كلام قد تقدم
وهو ان قال لست اولى بكم من انفسكم قالوا بنى قاله ابن بابويه وتبعه ابن فهد والكفعي .

(المنان)

قال ابن بابويه معناه المستطاع المنعم ومنه قوله فاصنعوا مسامحة بغير حساب قوله
ولا تمنن تستكثر وتبعه ابن فضال الكوفي قيل المنان الذي يبذل في القول قبل السؤال والمنان الذي
يقبل على من عرض عنه والمعادى ايضا ذو الرحمة .

(المحيط)

هو الشامل علمه للامور اذ المستولى بقدرته عليها ذكر المعنيين ابن بابويه وقال ابن فهد
هو المستوى المتكبر من الاشياء الواسع لما علما وقد مر .

(المبين)

معناه الظاهر البين حكته المظهر لما بان من بيانه وانما قد تراه في المتن

(المقيت)

قال ابن بابويه معناه الحافظ القوي قال ابن فهد هو المتين واشهد الزبير بن عبد المطلب
وذى صغى كففت النفس عنه وكنت شلى اسارته مقيتاً
وهى لغة قرشية يهتيل الحفيظ وقيل الذي يعطى القوت .

(المصور)

هو الذي انشأ خلقه على صور مختلفة لتجارفوا قال ابن فهد والكفى

(الكريم)

قال ابن بابويه معناه العزيز والجواد الفضل وقال الكوفي الكثير الخير ونحوه كثر
اذ اطلب علمها وكثر والعزيبى الذي يدوم نفعه يسمي تناولاً كريماً - وفي الغريب لكريم
المعبود وفي الصحاح انه الصفوح .

(الكبير)

معناه السيد قال ابن بابويه ابن فهد وقال الكوفي ذو الكبرياء وهى العظمة والشان
الكبرياء ايضا المللك لان اكبر ما يطالب من امور الدنيا وقيل هو الذي كبر عن شدة
وصغى دون سبيل كل كبير .

الكافي

هو الذي يكتفي بعبادة جميع مهابهم وكل من توكل عليه كناه ولا يلجئ إلى غيره قاله الشافعي
(كتاب شفاء الغنى)

قال ابن بابويه معنى المخرج ينجي المضطر إذا دعا لا يكتفي بالسوء وشيئا لابن فهد والكفني .
(النور)

قال ابن بابويه معنى المنير يهتدون به في مصالحهم كما يهتدون في النور والشمس وهذا
توسيع وقال ابن فهد هو الذي ينور به يهتدون به في مصالحهم كما يهتدون في النور والشمس وهذا
(التهذيب)

قال ابن فهد الكثير الحبة والمفضل في العطية قال الكفني كل من ذهب شيئا من اعراض
الدنيا فهو عاقل لا يسمى دهايا بل الدهاب من تصرف مواهبه في انواع العطايا ودامت .
(الناصر)

من انصرف وهي المعونة والتميز بها لفته فيه قال الكفني .

(الواسع)

قال ابن بابويه هو الغنى والسعة الغنى وقال ابن فهد هو الذي وسع غناه مفاخرها
دوسع من ذقت جميع ثمراته ونحوه الكفني وفي منتهى السؤل السعة تضاعف تارة إلى العلم وآخر
الاحسان فالواسع المطلق هو الله لأنه ان نظر إلى علمه فلا ساحل لبحره وان نظر إلى
احسانه ونعمه فلا نهاية لها .

(الودود)

ما أخذ من الوداي يؤد عبادة الصالحين ويرضى عنهم قاله ابن فهد والكفني وقال
ابن بابويه فعول بمعنى مفعول يراد به الله مودود ومحبوب .

(الهادي)

معناه الذي يدل الخلق على الحق قال ابن بابويه الهادي من الله على ثلاثة اوجه فهو
هو الذي لا يذوق الايمان والثبات هو الهادي قاله (والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم)

ويصل انما بهم سيدهم ويصير بالجم آه وقال الكفعي الذي هدى الخلق الى معرفته بنور اسطة
او بواسطة ما خلقته من الادلة على معرفته وهداه سائر الحيوانات الى مهالها قال:
الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى.

(الوفى)

معناه ان يفي بعهده ويوفى بوعده قاله الثلثة.

(الوكيل)

قال ابن بابويه معناه المتولى اى القائد يحفظنا والمعنى الثانى انه المعتمد والمجرب والشو
الاعتقاد عليه ونحوه لابن فهد قال الكفعي هو تكافى او الموكل اليه جميع الامور وقيل هو
الكفيل باسراف العباد.

(الوارث)

هو الباقي بعد فناء الخلق فنرجع اليه الاله لا اله الا هو فناء الملائكة قاله الكفعي ونحوه لابن
بابويه وابن فهد.

(البر)

قال ابن بابويه معناه الصادق يقال صدق فلان وبر ويقال برت يمين فلان وقال
ابن فهد هو العطوف على عبادة المحسن اليهم عم بئر جميع خلقه ونحوه للكفعي.

(الباعث)

معناه انه يبعث من فى القبور ويحييهم للجنة اء قاله ابن بابويه ووافقه الاخران.

(التواب)

هو الذى يقبل التوبة من عباده يقال تاب العبد الى الله فهو تائب وتاب الله
وتاب الله عليه فهو تواب عليه قاله ابن بابويه

(الجليل)

قال ابن بابويه معناه السيد قال ابن فهد هو من الجلال اعظمه فهو الجليل الذى لا يغيره وزنه
كل ما يراه قال الكفعي الوضوح بصفاته الجلال من الغنى والملك والقدرة والعلم والمقدس عن النقائص



تخضع عماد الاسلام
مولانا دلاور علي عظیم آبادی

ED AT THE TIME



RULES:—

1. The Book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over-due.

